ISBN 978-606-543-181-2

EDIȚIA A III-A,
REVIZUITĂ ȘI ADĂUGITĂ

MULIER EST: ERRAT
„E FEMEIE: GREȘEȘTE“

(SENECA, DE IRA, II,30,1)

„SĂ-I ADMIRĂM ACESTEI FEMEI DEMNITATEA ȘI CINSTEA, CURAJUL ȘI DEVOTAMENTUL ȘI SĂ-I IERTĂM CAPRICIILE, TRĂIRILE UNEORI PREA PĂTIMAȘE, AMBIȚIA DE A SE AFIRMA! SĂ FACEM ACEST LUCRU CU ACEA CALDĂ ȘI COMPLICE ÎNȚELEGERE PENTRU TOT CE-I OMENESC, LA CARE NE ÎNDREPTĂȚEȘTE O FRUMOASĂ CUGETARE LATINĂ: «QUAM BREVIS EST RISUS, QUAM LONGA EST LACRIMA MUNDI!» – CÂT DE VREMELNIC E RÂSUL, CÂT DE DURABILĂ E LACRIMA LUMII!“

(AUTOAREA)

MIHAELA PARASCHIV

FEMEIA ÎN ROMA ANTICĂ

O INCURSIUNE ÎN
IMAGINARUL FEMININ ROMAN

EDITURA
MEGA

BIBLIOTECA ALEPH

Mihaela Paraschiv

FEMEIA ÎN ROMA ANTICĂ

O incursiune în imaginarul feminin roman

colecția
UNITS

Coordonator:
Prof. univ. dr. Nicolae Felecan

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PARASCHIV, MIHAELA

Femeia în Roma antică : o incursiune în imaginarul feminin roman / Mihaela Paraschiv. - Cluj Napoca : Mega, 2011

Bibliogr.

ISBN 978-606-543-181-2

396(37 Roma)

Copertă:
Ovidiu Vlad

Tehnoredactare:
Crina Sincovici

© Editura Mega, 2011

Editura Mega
Cluj-Napoca
e-mail: mega@edituramega.ro
www.edituramega.ro

Mihaela Paraschiv

FEMEIA ÎN ROMA ANTICĂ

O incursiune în imaginarul feminin roman

– ediția a III-a, revizuită și adăugită –

EDITURA MEGA
Cluj-Napoca, 2011

In memoriam
matris

Introducere

1. Imaginarul feminin în societatea antică – arhetipul mental grec

În introducerea unei ample lucrări dedicate situației femeii din toate timpurile[1], coordonatorul ei, reputatul clasicist francez Pierre Grimal, recunoaște că istoria umanității este aproape exclusiv o saga a bravurii masculine și că în această uriașă navă istorică femeile sunt îmbarcate în tăcere, ca pasageri clandestini. Câtă vreme omenirea își va permite să ignore jumătatea feminină a societății, e de părere exegetul francez, nu se va scrie decât o istorie lineară, rebelă la explicații cauzale de profunzime. În aceeași idee, Jacques Le Goff propune istoricilor medieviști o „demasculinizare" a istoriei, fiind de părere că includerea aportului feminin ar restitui istoriei dimensiunea sa reală, întrucât este incontestabil rolul femeii, încă din primele timpuri, în societate, familie, religie[2]. Prin urmare, istoricii contemporani încep a fi preocupați de caracterul sistematic androcentric al discursului confraților lor din toate timpurile. Psihologii și sociologii sunt însă de părere că nu e de ajuns să se constate faptul că evoluția societății umane a fost grefată, în esență, pe valorile și principiile masculinității, ci că este necesar să se explice motivul acestei sistematice valorizări a masculinului și devalorizări a femininului. Explicația pe care o propune psihanalistul francez Jean Cournut nevoii resimțite de bărbați, în toate timpurile, de a domina femeile este *teama*

---

[1] *Histoire mondiale de la femme*, vol. I–IV, publié sous la direction de Pierre Grimal, Paris, Nouvelle librairie de France, 1965–1967, p. 7.

Jacques Le Goff, *Pentru un alt ev mediu*, vol. I–II, studiu introductiv, note și traducere de Maria Carpov, București, Ed. Meridiane, 1986, p. 341.

masculinului de feminin, identificând mai multe ipostaze ale angoasei virile: teama de sexualitatea feminină, animalică și sălbatică, teama de excesul afectiv feminin, teama de diabolicul feminin, teama de infidelitatea femeii, teama de magia practicată aproape exclusiv de femei; singura modalitate a bărbaților de a-și reprima această teamă și de a asigura echilibrul și fericirea societății, crede Cournut, a fost construcția sistematică a supremației masculine, începută devreme, din zorii umanității[3]. Prin teama de capacitatea destructivă a femeii motivează și N.Loraux interzicerea participării femeii ateniene la viața cetății antice, în amintirea atâtor vieți de eroi greci curmate în războiul troian, iscat de cea mai frumoasă și mai dorită femeie, spartana Elena[4]. Teama de diabolicul feminin este amplu comentată și de istoricul Jean Delumeau în aria Europei occidentale[5].

Imaginea societății antice despre femeie funcționa ca un model impus de tradiție, consolidat prin presiunea mentalului civic și imuabil timp de mai multe generații; orice încercare de a transcende acest imaginar colectiv, orice revoltă, era fără efect, întrucât consecința nu putea fi decât renegarea ordinii prestabilite. Conform unui mit grec, odinioară, în insula Lemnos, femeile au decis să pună capăt statutului lor inferior și au suprimat toată suflarea masculină de acolo. Curând însă, s-au plictisit de monotonia noii lor vieți, astfel că, atunci când argonauții au făcut o escală la Lemnos, au fost bine primiți și reținuți acolo vreme de un an pentru a repopula insula. Femeile din Lemnos au consimțit bucuroase să se întoarcă la vechea lor condiție obedientă și ordinea tradițională a fost restabilită. Ecouri ale acestui mit se întâlnesc în două comedii ale lui Aristofan, *Lysistrata* și *Adunarea femeilor*. Ateniana Lysistrata propune femeilor, convocate din toate cetățile Greciei, o soluție ingenioasă pentru a curma războiul purtat de atenieni împotriva sicilienilor: ea le sfătuiește să refuze orice relație intimă cu soții lor până ce nu vor înceta ostilitățile. Odată pus în aplicare, planul reușește și Lysistrata izbutește

---

[3] Jean Cournut, *De ce se tem bărbații de femei?*, traducere de Daniela A. Luca, București, Ed. Trei, 2003, pp. 20–32.

[4] N. Loraux, *Le féminin et l'homme grec* în *Les expériences de Tirésias*, Paris, Gallimard,1989, pp. 57–80.

[5] Jean Delumeau, *Le peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978.

să obțină pacea mult dorită iar viața reintră în normal. În *Adunarea femeilor*, un grup de femei ateniene, travestite în bărbați, se prezintă în zori la Adunarea poporului și, înainte de venirea bărbaților, pun mâna pe conducerea statului. Lidera femeilor, Praxagora, le îndeamnă să vorbească în adunare la fel ca bărbații pentru a-și impune opiniile, întrucât felul de a vorbi al femeii este diferit; Aristofan identifică drept particularități ale limbajului feminin: lipsa de familiaritate cu retorica, folosirea unor formule de adresare, a unor jurăminte și injurii specifice. Și Platon remarcă în *Kratylos* (418c) conservatorismul vorbirii feminine, constând în păstrarea unor aspecte arhaice ale limbii, poate și din pricina claustrării casnice. La fel și Cicero afirma în *De oratore* (12) că femeile romane vorbesc o limbă mai arhaică, întrucât neieșind prea des în lume și necunoscând limba vorbită de mulțime, păstrau ceea ce au învățat în tinerețe. Atenienele din amintita comedie aristofanică votează în forul legislativ instituit de ele comunitatea bunurilor, a femeilor, a ocupațiilor, a drepturilor, legi a căror aplicare provoacă derută și perturbă ordinea prestabilită. Așadar, Aristofan își îngăduie, în registru comic, să confrunte poporul atenian cu un fictiv coșmar colectiv, cel al unui univers dominat de femei. Ecouri ale substratului ideologic al acestei piese aristofanice se întâlnesc în *Republica* lui Platon; interlocutorii acestui dialog, care edifică himerica cetate ideală, acea *oikeiopragheia* platonică în care fiecărui cetățean îi este desemnată o atribuție, pe măsura naturii, educației și pregătirii sale, sunt preocupați de rolul destinat femeilor în cetatea lor utopică. În virtutea premisei tradiționale că „femeia e mai slabă din fire decât bărbatul", decid să-i încredințeze sarcini mai ușoare, pe potriva slăbiciunii ei genuine: țesutul și gătitul sunt considerate principalele ocupații în care neamul femeiesc are întâietate, deși, după afirmația unui participant la dialog, există și în alte domenii femei superioare unor bărbați. Această afirmație precum și ideea că, alături de „bărbatul-paznic", poate contribui la cârmuirea cetății ideale și „femeia-paznic", care ar urma să primească o educație egală, i-a făcut pe unii exegeți să-l considere pe Platon un „feminist"[6] *ante litteras*, fapt contrazis însă de contextul general al discuției în

[6] Cf. D. Wender, *Plato, Misogynist, paedophile and feminist*, în „Arethusa", 6, 1973, pp. 75–82.

care este abil „moșită" de Socrate ideea supremației masculine, atât de dragă auditorilor săi. Deși consideră că n-au a se teme de „ironiile unor persoane puse pe glumă, amatoare de schimbări", (aluzie directă la Aristofan și la piesa sa *Adunarea femeilor*), edificatorii cetății platonice par a fi tentați și ei de experimentul comunității femeilor, a copiilor și a obligațiilor, aplicat însă nu întregii colectivități, ci limitat doar la elita „paznicilor", sustrasă întrucâtva ordinii normale[7]. Ideea apăruse în dezbaterile sofiștilor care puneau problema caracterului „nenatural" (*para physin*) al căsătoriei și familiei, astfel că o abolire a acestora li se părea posibilă și „conformă cu natura" (*kata physin*). Geniul comic al lui Aristofan ridiculizează această teorie care-și află însă un neașteptat sprijin din partea unui inamic al sofisticii, Platon. În cartea a II-a a *Politicii*, Aristotel critică „comunismul" femeilor și al copiilor propus de Platon, pe motiv că ar duce la dispariția oricăror sentimente părintești, filiale și conjugale. În *Republica*, Platon nu teoretizează propriu-zis inferioritatea naturală a femeii, dar afirmă că femeia, deși prin natură poate acționa la fel ca bărbatul, obține rezultate cu mult inferioare. El se opunea, în principiu, acordării unor privilegii femeilor, pe motiv că „acest lucru este dăunător, atât pentru idealul constituției, cât și pentru fericirea cetății, pentru că ele trăiesc în dezordine, într-o totală delăsare și comoditate" (*Republica*, II,9, 1269b). Și în alte dialoguri, filosoful e consecvent acestei optici tradiționaliste: în *Legile* (6, 781b), e de părere că femeia trebuie supusă controlului soțului și al statului, întrucât sexul femeiesc, „din pricina slăbiciunii sale" (*dia to asthenés*), e mai înclinat spre viclenie; în *Timaios (90e)*, unde pune problema metempsihozei, Platon ajunge să afirme că bărbații, care în viața anterioară s-au comportat ca niște lași, în viața următoare s-ar putea preschimba în femei.

Pentru Aristotel, considerat a fi teoreticianul inferiorității femeii, femeia este o „o estropiată prin natura ei" (*anapería physikê*) și, din pricina firii ei slabe și pasive (e vorba de pasivitatea în actul reproducerii), ea trebuie să se supună autorității masculine (*Politica*, 1254 b). Înainte de Aristotel, filosoful Anaxagoras atribuia femeii

---

[7] Platon, *Republica (sau despre drept)*, 543a, în Platon, *Opere*, vol. V, traducere, interpretare, note de Andrei Cornea, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 347.

pasivitatea primirii seminței virile, iar Empedocle și Parmenide luau în discuție posibilitatea ca un copil să se nască doar din tată.

În tragedia greacă, femeia transcende uneori legile divine și umane și *hybris*-ul feminin ajunge să incite la crimă, legitimând chiar și un act condamnat de tradiție, cum era matricidul. În opinia lui Jean Cournut, uciderea Clitemnestrei (ucigașa lui Agamemnon împreună cu amantul său Egist) de către fiul ei, Oreste, s-ar explica prin teama de femininul-erotic al femeii-mamă, teamă care devine insuportabilă pentru fiu și justifică matricidul[8]. În piesa *Eumenidele* din trilogia eschiliană *Orestia*, ucigașul de mamă Oreste va fi apărat, în instanța constituită in acest scop, Areopagul, de zeul Apollo însuși care revendică incitarea la crimă: nimicirea trupului adulterin al mamei nu e considerată de zeu crima supremă, întrucât mama nu naște, ci doar nutrește vlăstarul semănat în ea. Cel care naște e bărbatul, deoarece el o face să rodească. Pentru a justifica acest elogiu al paternității, Apollo o arată pe Atena, „cea care nu a fost hrănită în bezna unui pântece", dovadă că „poți fi părinte și fără amestecul unei mame" (conform legendei, după ce s-a unit cu oceanida Metis, prima sa soție, întruchiparea înțelepciunii și vicleniei, Zeus a înghițit-o din prudență, astfel că Atena s-a născut fără mamă, din capul olimpicului ei părinte). Atena decide în instanță achitarea lui Oreste, motivându-și astfel hotărârea: „Eu n-am avut parte de o mamă care să mă nască. Sunt din toată inima de partea tatălui. Nu cântărește prea mult pentru mine atingerea adusă unei femei care l-a omorât pe soțul său, ocrotitorul vetrei sale"[9]. În finalul Orestiei eschiliene, vechile legi invocate de cor, cele apărate de Erinii (Furiile răzbunătoare), care l-ar fi condamnat la moarte pe Oreste pentru matricid, sunt detronate în favoarea celor ce proclamă dominația legitimă a tatălui, fiind instituită ordinea numită de Nietzche „apoliniană"[10], recunoscută și de Eriniile devenite la îndemnul Atenei Eumenide (Binevoitoare, Protectoare). De acum înainte Oreste nu mai e copilul orfan de tată, rătăcitor și, în cele din urmă, ucigaș de mamă; grațiat de Areopag, el devine rege în Argos și ordinea masculină domnește din nou în cetate.

J. Cournut, *op. cit.*, pp. 115–116.

Fragmentele sunt citate din Eschil, *Orestia*, traducere de Alexandru Marian, București, Ed. Univers,1979.

[10] Fr. Nietzche, *Die Geburt der Tragödie*, Leipzig, Fritzch, 1886, p. 69.

În piesa *Oreste* a lui Euripide, matricidul devine un gest exemplar, menit „a opri s-ajungă obicei asemenea purtare" (e vorba de comportamentul adulterin al Clitemnestrei). Corifeul justifică actul susținând că „pentru bărbați, femeile sunt întotdeauna piedică și-aducătoare de grele năpaste" Euripide duce până la capăt logica ordinii apoliniene, condamnând-o la moarte și pe Elena „cea care și-a părăsit bărbatul, din pricina căreia s-au prăpădit atâția eleni" Oreste și Pilade sunt pe punctul de a o străpunge cu săbiile, dar, în momentul în care Oreste rostește vorbele „n-aș obosi nicicând să nimicesc femeile stricate", apare Apollo care o salvează pe Elena, transformând-o în stea protectoare a corăbierilor[11]. Oreste se va căsători cu Hermiona, fiica Elenei, va deveni rege în Argos, astfel că ordinea este restabilită în cetatea purificată de *hybris*-ul vechii generații. În opinia psihanalistului Cournut, mesajul tragicilor este dublu: 1) *antimatern*, acreditând ideea că mama nu contează în zămislirea copilului, ea nefiind decât receptacolul seminței virile; 2) *antifeminin*, în sensul că este anihilat prin crimă femininul erotic, mamele orestiene fiind ucise în ipostaza lor de femei pasionale, capabile de crimă pentru a-și satisface instinctele carnale[12].

Mesajul tragicilor, citit aproximativ în aceeași cheie și de Platon, nu este totuși acceptat în *Republica*, filosoful nefiind de acord să li se spună tinerilor că a săvârși crima supremă, matricidul, nu are nici o însemnătate. În privința discursului cetății grecești cu privire la femeie, relevante sunt și afirmațiile lui Creon din tragedia lui Sofocle *Antigona*: „Cât eu trăiesc, nu o muiere-o cârmui! N-aș fi bărbat, ci ea ar fi, neosândită de-am s-o las din mâna mea pe-aceea ce porunca mi-a călcat... Pe-ale cetății rânduieli să le păzim și cârmuiți de o femeie să nu ne vrem"[13].

La capătul acestei scurte incursiuni în imaginarul feminin grec, trebuie să spunem că există, totuși, în literatura greacă femei care au binemeritat aprecierea, chiar admirația semenilor lor,

---

[11] Fragmentele sunt citate din tragediile lui Euripide *Rhesos*, *Troienele Andromaca*, *Helena*, *Oreste*, *Heraklizii*, traducere de Alexandru Miran, București, Ed.Univers, 1996.

[12] J. Cournut, *op. cit.*, pp.122–123.

[13] Sofocle, *Antigona*, traducere de George Fotino, București, Ed. Albatros, 1979, p. 53.

precum Aspasia, femeie instruită și rafinată, inițiatoarea unei școli de retorică la Atena, frecventată de Socrate[14], preoteasa Diotima, interlocutoarea aceluiași filosof din *Banchetul* lui Platon; Epicur a admis între discipolii săi pe o anume Temistia, cu care a purtat o vreme corespondență pe teme filosofice, iar Pitagora a avut-o la Crotona ca elevă pe Teano, singura femeie filosof din antichitatea greacă[15]. Existența acestor femei și admirația de care au avut parte în epocă prefigurează optica novatoare a filosofilor stoici cu privire la accesul femeilor la cunoașterea filosofică.

2. Mentalitatea romană între *mos* și *consuetudo*

Și mentalul colectiv roman a fost centrat pe valorizarea excesivă a virilității, dar, în obsesia lor de a rivaliza cu grecii, romanii s-au considerat superiori acestora și prin optica lor mai tolerantă față de femei. În prefața lucrării *De viris illustribus*, istoricul Cornelius Nepos făcea următoarea remarcă: „Multe dintre lucrurile, care la noi, romanii, sunt la loc de cinste, conform moravurilor noastre, la greci sunt considerate înjositoare. Ce roman se sfiește să-și ducă soția la un ospăț? Și nu deține matroana romană primul loc în casă, nu are ea dreptul să iasă în public? Cu totul altfel stau lucrurile în Grecia, căci acolo femeia nu ia parte decât la ospețele date de rudele apropiate; locul ei este în partea cea mai retrasă a casei, numită gyneceu, unde au acces doar rudele foarte apropiate.“ (tr.n.). Nepos remarca în această evaluare comparativă diferența de mentalitate a celor două popoare, percepția lor diferită asupra conceptelor de moralitate (*decus*) și imoralitate (*turpe*), evidențiind o realitate confirmată de toți exegeții antichității, aceea a condiției superioare

---

[14] Cf. Platon, *Menexenos*, 236b; vezi și Isabella Labriola, *Il laboratorio di Aspasia*, „Invigilata Lucernis“, 32, 2010, Bari, pp. 61–73.

[15] Cf. *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, edited by André Lardinois and Laura McClure, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 5; Nicoletta Francesca Berrino, *Mulier potens: realtà femminili nel mondo antico*, Lecce, Congedo Editore, 2006, p. 45.

a vieții femeii romane față de cea a semenelor ei eline. Informația istoricului roman trebuie privită totuși cu o anumită circumspecție.

În primul rând, femeia elină, în ipostaza de prizonieră a gyneceului nu este reprezentativă pentru situația femeii din toate epocile istorice ale Greciei, ci doar pentru perioadele arhaică și clasică (secolele XIII–IV a. Chr.) și nici atunci acest clișeu nu se putea aplica femeilor din toate clasele sociale. Nepos are desigur în vedere femeia greacă aristocrată, a cărei situație se va ameliora însă simțitor în epoca elenistică (secolele IV–II a. Chr.), când ea nu mai are de suportat acea claustrare casnică, la care o obligau cutumele antice. Femeia din straturile sociale inferioare, așa cum o aflăm prezentă în comediile lui Aristofan *Lysistrata* și *Adunarea femeilor*, nu a fost nici în epocile anterioare o prizonieră a gyneceului, ci a luat parte activă, alături de soțul ei, la toate tribulațiile existențiale.

Aceeași uniformizare i se poate reproșa lui Nepos și în prezentarea condiției femeii romane: femeia romană, în ipostaza de soție (*uxor*) și mamă de familie (*mater familias*), chiar dacă nu a fost prizoniera casei, nu a beneficiat însă în toate epocile de o situație privilegiată, pe care autorul o consideră o „podoabă" (*decus*) a moralității romane. Ceea ce merită apreciat în observațiile istoricului roman este raportarea situației constatate de el la acel reper fundamental al specificității etnice, care este mentalitatea unui popor, ca ansamblu al percepțiilor sale cognitive și etice. Condiția femeii romane devine relevantă în măsura în care ea reflectă o anume mentalitate, numită astăzi curent *etnostil*, înțeles ca un conglomerat de datini (*mores*) și comportamente (*consuetudines*), care justifică poziția existențială a unui popor de-a lungul evoluției sale istorice.

E bine cunoscut faptul că, pe tot parcursul istoriei lor, romanii s-au raportat la un cod etic și juridic ancestral, pe care l-au desemnat prin sintagma *mos maiorum* (datina străbună). Această raportare s-a făcut mai ales prin evaluarea modului în care acel cod a fost respectat în practica vieții curente, numită în latină *consuetudo*. În încercarea de a defini accepția originară a conceptelor *mos* și *consuetudo*, scriitorul Macrobius apelează la autoritatea enciclopedistului M. Terentius Varro, care în lucrarea *De moribus* (Despre datini)

afirmă că „datina (*mos*) este ceea ce trebuie să fie urmat și perpetuat prin obișnuință (*consuetudo*)" O definiție a celor două concepte o aflăm la Iulius Festus, în lucrarea *De sensu verborum* (Despre sensul cuvintelor), cartea a XIII-a: „Datina (*mos*) este un așezământ din bătrâni, ținând de ceremoniile religioase ale strămoșilor; practica (*consuetudo*) este exercitarea datinii."[16] Asocierea datinei cu sacralitatea este evidentă și în expresia vergiliană *mos sacer* (*Eneida*, VII, vv. 601–602), fiind, după părerea unor exegeți moderni[17], în deplină concordanță cu importanța considerabilă a religiei în constituirea tuturor rânduielilor vieții private și civice a romanilor. Mentalitatea poporului roman a fost esențialmente ordonată de caracterul *ritual* și *contractual* al religiei lui, care va impune tuturor aspectelor vieții romane nota predominantă a conformismului și formalismului.[18]

Raportarea romanilor la tradiția lor a generat în timp două atitudini esențiale: elogierea trecutului (*laudatio temporis acti*) și elogierea prezentului (*laudatio temporis sui*) sau acceptarea lui ca etapă necesară a devenirii istorice. Condiția femeii în societatea romană a stat deseori sub semnul acestor opțiuni, care au coincis în timp, în chip surprinzător, chiar la distanță de câteva secole.

Confruntarea oficială a celor două puncte de vedere a fost ocazionată și de unele circumstanțe, în care femeia romană a încercat să obțină un drept al său, în măsură a-i consolida poziția în societate. Spre exemplificare vom cita două împrejurări de acest fel. În timpul războaielor punice, în anul 215 a. Chr., a fost interzisă matroanelor romane printr-o lege severă (*lex Oppia*) etalarea bijuteriilor din aur și a veșmintelor somptuoase, câtă vreme țara era în pericol; după 20 de ani, în anul 195 a. Chr., când victoria era de partea romanilor, după înfrângerea definitivă a Carthaginei, femeile au cerut insistent, printr-o amplă manifestare publică, abrogarea legii. Senatul, alarmat de proporțiile protestului feminin, a propus spre dezbatere situația. Cel dintâi a vorbit consulul M. Porcius Cato, din a cărui cuvântare,

---

Apud Macrobius, *Saturnalia*, III, 8, 9, trad. Gh. Tohăneanu, București, Ed. Acad. R.P.R., 1961, p. 163.

Cf. Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, vol. I, București, Ed. Meridiane, 1984, p. 121.

Ibidem, p. 241.

în sprijinul păstrării legii, citățm un fragment: „Aruncați o privire înapoi asupra tuturor legilor privitoare la femei, prin care strămoșii voștri au pus stavilă firii lor pătimașe și prin care le-au făcut să fie supuse bărbaților și veți vedea că, în pofida acestor constrângeri, abia le puteți ține în frâu. Credeți oare că vor mai putea fi suportate când le veți îngădui să obțină câte un drept? Credeți că până la urmă nu vor reuși să vi le smulgă pe toate și chiar să fie egale cu bărbații? Îndată ce vor fi egale cu noi, vor fi mai presus de noi."[19]

În acea împrejurare, femeile romane au aflat un prețios aliat în persoana tribunului L. Valerius, ale cărui idei sunt în evident contrast cu cele ale tradiționalistului Cato: „Dacă matroanele au trăit atâția ani în cea mai desăvârșită moralitate, la urma urmei și fără această lege, de unde se poate ivi vreo primejdie ca, în urma abrogării ei, matroanele să se desfete în lux și risipă?... Toate celelalte pături sociale și în general toți oamenii vor resimți schimbarea în mai bine a republicii. Oare numai soțiile noastre nu vor beneficia de roadele păcii și ale liniștii obștești?"[20]

Un argument, care a avut, se pare, în pledoaria tribunului o mare pondere persuasivă, a fost invocarea inferiorității, la care le obliga legea pe femeile romane, față de soțiile aliaților Romei: „Dar, pe Hercule, când văd că soțiilor aliaților cu nume latin le e permisă purtarea unor asemenea podoabe, care lor li s-au luat, oare matroanele noastre nu vor fi îndurerate și revoltate, de vreme ce acelea arată ca niște femei de seamă, strălucind prin aur și purpură și se plimbă în trăsuri, în timp ce matroanele romane le însoțesc pe jos, de parcă sediul puterii romane s-ar afla în cetățile acelora și nu în a lor? Acest fapt ar putea să rănească și sufletul bărbaților, darmite amorul propriu al femeilor, atât de sensibil la cele mai mici umilințe."[21] În fața acestor argumente de bun simț și a agitației îngrijorătoare din afara curiei senatoriale, legea Oppia a fost abrogată și femeile romane și-au putut etala din nou în public accesoriile prețioase ale frumuseții lor.

---

19 Titus Livius, *Ab urbe condita*, XXXIV, 3, trad. de Paul Popescu Găleşanu, vol. II, București, Ed. Minerva, 1976, pp. 357–359.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*, pp. 359–360.

O a doua împrejurare, care a pus din nou față în față conformismul față de tradiție și dorința de emancipare, este cu două secole posterioară celei precedente (sec. I p. Chr.). În timpul împăratului Tiberius, s-a discutat în senat dacă e bine ca soțiile să-și întovărășească soții magistrați în provinciile în care aceștia au fost desemnați. Senatorul Severus Caecina s-a împotrivit vehement acestei măsuri, aducând, în afara propriei opinii, câteva argumente convingătoare, fondate pe datoria respectului față de tradiție: „Nu în zadar hotărâseră strămoșii noștri ca femeile să nu fie duse printre aliați și neamuri străine. Femeile stânjenesc pacea prin lux și războiul prin spaimă. Ajunse în provincie, ele se înconjoară de un anturaj de oameni de nimic, se amestecă în treburile publice și le hotărăsc. Înfrânate odinioară prin legea Oppia, ele se răzbună acum stăpânind în casă, în for și chiar peste armate".[22] În acea împrejurare, replica unui alt senator, Valerius Messalinus, va fi, așa cum de altfel remarcă și Tacit, o mostră de elocință pusă în slujba toleranței și omeniei: „Multe dintre obiceiurile aspre ale strămoșilor s-au schimbat în bine căci acum Roma nu mai este în stare de asediu și provinciile nu ne mai sunt vrăjmașe. Este firesc deci să se facă unele concesii trebuințelor femeilor, care, departe de a împovăra pe aliați, nu-i împovărează nici pe soți. Impuse de împrejurările din vremea republicii, prevederile legii Oppia au fost odinioară binevenite. Fiindcă situația s-a destins, și legea a devenit mai tolerantă și mai blândă în unele privințe. Degeaba ne ascundem după cuvinte, căci e vina bărbatului dacă femeia depășește măsura. Pe de altă parte, din pricina slăbiciunii de caracter a uneia sau a alteia e nedrept să-i privăm pe soți de consoartele cu care să împartă bucuriile și necazurile. De câte ori n-a străbătut divinul Augustus Occidentul și Orientul, având-o alături pe Livia?A fost și în provincia Ilyricum și, dacă era necesar, ar fi mers și la alte neamuri, dar n-ar fi făcut-o totdeauna cu sufletul împăcat, dacă ar fi fost despărțit de preaiubita-i soție, mama atâtor copii"[23]. În urma acestui discurs, propunerea lui Caecina de a interzice femeilor să-și urmeze în provincii soții a avut aceeași soartă ca și aceea prin care li se interzicea odinioară luxul. Femeia romană obținea o nouă victorie,

---

22 Tacitus, *Annales*, III, 3, tr. n.

23 *Ibidem*, III, 33,tr.n.

datorată opticii realiste a unui concetățean al său, care o considera beneficiară cu drepturi egale a progresului social. Relatarea acestei dispute și aderența autorului la soluția adoptată în final de către senat este cu atât mai importantă, cu cât era bine cunoscută nostalgia lui Tacit după virtuțile tradiționale ale Romei republicane. Declarația imparțialității de principiu a scrierilor sale (*sine ira et studio*) îl obligă însă pe acest istoric să accepte și să aprobe cu luciditate evoluția evenimențială: „Poate că în toate lucrurile e și un fel de evoluție ciclică, așa încât și moravurile se schimbă la fel ca anotimpurile. N-a fost totul mai bun la strămoși; și epoca noastră a dat multe pilde de glorie și de talent, vrednice de a fi imitate de urmași. De-am fi în stare, vai, să ne întrecem cu strămoșii în virtute"[24]!

Cu patru secole mai târziu (sec. IV p. Chr.), personajele lui Macrobius din *Saturnalia* par preocupate de aceleași idei, cu care se confruntaseră și contemporanii lui Cato și Tacit: cât de îndatorată trebuie să fie mentalitatea romană tradiției și în ce măsură trebuie să se adapteze ea evoluției istorice? Merită apreciat faptul că, și în opinia acelor „anticari" (*antiquarii*), cum îi numise Cicero pe zeloșii apologeți ai unor vremuri apuse, trecutul nu este un etalon etic suveran, de necontestată autoritate: „În acele vremuri prin sânge și sudoarea frunții s-a întemeiat acest imperiu zămislit din virtuți rodnice. Dar, trebuie să o mărturisim, cu toată înflorirea virtuților, epoca aceea nu a fost lipsită de vicii, dintre care unele au fost îndreptate de moravurile sobre ale veacului nostru"[25].

Nostalgicii severității de odinioară (*pristina severitas*) a moravurilor romane au invocat cel mai frecvent, drept cauză majoră a disoluției acestora, penetrarea în cetatea romană, în urma războaielor de cucerire, a unor deprinderi comportamentale, străine de obiceiurile romane, urmată de indigenarea lor progresivă, în decursul unor perioade mai îndelungate de pace.

Același Cato Maior, susținând în senat păstrarea legii Oppia, își avertiza concetățenii asupra pericolelor la care era expusă moralitatea Romei în urma progresiei externe a puterii ei: „Cu cât starea

---

[24] *Ibidem*, III, 54, tr.n.

[25] Macrobius, *Saturnalia*, III, 14, 2–5, traducere, introducere și note de Gh. Tohăneanu, București, Ed. Academiei R.P.R.,1961, p. 173.

republicii este din zi în zi mai înfloritoare, cu cât crește imperiul roman (iată că am trecut în Grecia și Asia, pline de ademeniri pentru tot felul de dorințe și am pus stăpânire pe înseși comorile regilor) cu atât mă îngrozesc mai mult ca nu cumva aceste comori să pună ele stăpânire pe noi, în loc să le stăpânim noi pe ele"[26].

Cicero e însă de părere că schimbarea moravurilor în orice cetate, are și o condiționare internă, depinzând de exemplul oferit în această privință de clasa socială dominantă: „Eu unul consider că moravurile unei cetăți se schimbă odată cu viața și comportarea nobilimii. Viața aristocraților vicioși este cu atât mai periculoasă, cu cât ei nu numai că se lasă atrași de vicii, dar le și răspândesc în toată cetatea; ei sunt dăunători nu numai pentru că se corup pe ei, ci fiindcă îi corup și pe ceilalți și sunt nocivi mai degrabă prin exemplul, decât prin păcatul lor"[27]

Un punct de vedere relativ opus îl exprimă istoricul Sallustius, care învinuiește plebea de toate schimbările petrecute în cetatea romană: „Întotdeauna, cei care nu și-au făcut nici un rost, îi invidiază pe cei buni și îi ridică în slăvi pe cei răi; urăsc tradiția, sunt amatori de înnoire, căci, din ură pentru situația lor, doresc ca totul să se schimbe"[28]. Satiricul Iuvenal își culpabiliza strămoșii pentru vina de a fi acceptat, cu inconștientă nepăsare, invazia în cetatea Romei, până atunci viețuind în strâmtorare, a unor „venetice năravuri" (*peregrini mores*):

„Nu-i nelegiure, nu e tâlhărie născocită
de murdare pofte-aprinse căror să le ducem lipsa,
de când a pierit cu totul vechea Romei strâmtorare.
Numai dezmățatul aur, el întâi și-ntâi, ne-aduse
veneticele năravuri; bogățiile imense
și atotmolesitoare au strivit cu luxul scârnav
bunul datinei străbune"[29].

---

26 T. Livius, *op. cit.*, XXXIV, 4, p. 351.

27 Cicero, *De legibus*, III, 32, trad. de Gh. Ceauşescu, în vol. *Despre supremul bine şi supremul rău*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1983, p. 438.

28 Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, XXXVII, 1, tr.n.

29 Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 294–300, trad.de Lascăr Sebastian, în vol. Vergiliu, Horatiu, Iuvenal, *Pagini Alese*, Bucureşti, Ed. pt. Lit. Univ., 1969, p. 225.

Din aceeași sursă exterioară provin, în opinia lui Iuvenal, cauzele care au determinat degradarea moralității feminine, ajunsă în vremea sa la apogeul sfidării bunelor tradiții; începutul a fost făcut, crede el, în același secol „rodnic de păcat" (sec. al II-lea a. Chr.), incriminat de Cato. Satiricul roman confirmă temerile lui Cato, recunoscând că, după victoriile romane, în vremea păcii „desfrânarea, mai crudă decât armele s-a cuibărit și răzbună lumea învinsă (*saevior armis/Luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem*)[30].

Un punct de vedere realist și echilibrat asupra permeabilității romanilor la înnoire, un adevărat elogiu al lipsei lor de prejudecăți privind asimilarea unor „deprinderi străine" (*aliena instituta*) îi atribuie Sallustius lui Caesar, cu prilejul unei cuvântări rostite în senat (în anul 63 a. Chr.): „Pe strămoșii noștri mândria nu i-a împiedicat să-și însușească unele deprinderi străine, în măsura în care erau de calitate. De la samniți au preluat armele de apărare și atac, de la etrusci, majoritatea însemnelor magistraților, într-un cuvânt tot ce li se părea potrivit, fie de la aliați, fie de la dușmani, experimentau cu mare entuziasm acasă la ei, căci preferau să imite decât să pizmuiască lucrurile bune"[31]. Această entuziastă acceptare a unor noutăți venite din exterior, nu a fost însă necondiționată, ține să precizeze Caesar, selecția lor făcându-se întotdeauna în virtutea acelui etalon, deopotrivă pragmatic și etic, care a fost *probitas* (buna calitate morală și materială).

Majoritatea scriitorilor romani[32] sunt de părere că schimbarea radicală a moravurilor romane a început după războaiele punice (sec. III–II a. Chr.), când Roma, îmbogățită de pe urma cuceririlor, a căpătat gustul pentru lux, pentru activitățile spiritului, pentru o viață libertină. Iată ce spune în acest sens istoricul Velleius Paterculus: „Cel dintâi dintre Scipioni deschisese drumul puterii, cel din urmă a deschis drumul vieții voluptoase: într-adevăr, după ce a fost îndepărtată teama de Carthagina și a fost înlăturată rivala puterii, s-a produs

---

30 *Ibidem*, vv. 292–293, p. 225.

31 Sallustius, *op. cit.*, LI, 37, tr.n.

32 T. Livius, *op. cit.*,, XXIX, 6, 7; Cicero, *De republica*, II, 4; Plinius Maior, *Naturalis historia*, XVII, 244; Valerius Maximus, *Memorabilia*, IX, 1, 3; Iuvenalis, *Satirae*, VI, vv. 292–300 ; Velleius Paterculus, *Historia Romana*, II, 1,1.

decăderea din virtute, pentru a se da fuga la vicii, nu cu încetul, ci cu o grabă precipitată; vechea disciplină a fost părăsită, una nouă a fost introdusă; cetatea s-a înturnat dinspre veghe spre somn, dinspre arme spre plăceri, dinspre activitate spre trândăveală"[33]. În rândurile aristocrației romane se va forma progresiv un ideal de viață ușoară și voluptoasă, de tip grec, exprimată prin verbul *graecari* (a trăi ca un grec), cu precizarea că modelul existențial, la care aspira societatea aristocrată a Romei, nu era oferit de Atena, ci de senzuala și fastuoasa Asie grecizată, prin urmare, *un modus vivendi* de tip grec-oriental.

De-a lungul secolelor antichității, scriitorii romani au fost, nu de puține ori, purtătorii de cuvânt ai opiniei colective privind grecizarea, uneori mult prea ostentativă a felului de viață roman. În secolul III a. Chr., Plaut ridiculiza în comedia *Aulularia* (vv. 235–237), printr-o exhortație ironică, disponibilitatea unor contemporani de a asimila rafinamentele elene: „Faceți-o pe grecii, beți, legați prietenii, fiți liberi, hrăniți-i pe trântori, vorbiți rafinat"! Peste cinci secole, Iuvenal, dezgustat de Roma, devenită o *urbs Graeca*, înregistra între „micile cusururi" ale femeilor romane din vremea sa (sec. II p. Chr.) și pe acela de „a grecoaicele o face pe grecoaicele":

„Toate-s după moda greacă, și nici una nu roșește
că nu știe cumsecade să vorbească latinește,
Tăinuiesc, glumesc, se ceartă pe grecește: limba lor!
Pe grecește le e frică, pe grecește fac amor"[34].

În virtutea acestor opinii, putem aprecia că, oricât s-ar fi schimbat romanul sub vremi, el a păstrat în zestrea sa genetică ceva din suspiciunea rustică a unui Cato față de tot ceea ce nu era roman și ar fi putut altera puritatea etnică. Comun tuturor opiniilor citate mai sus, este însă faptul că deschiderea spre nou a mentalității romane, acceptată sau nu, a fost percepută ca ireversibilă.

Nevoia de schimbare, înțeleasă de spiritele luminate ale vremii, va rămâne o constantă a gândirii umane și în secolele următoare: în această privință se pot cita două celebre formulări medievale: „Roma

---

33 Velleius Paterculus, *op. cit.*, I,1, tr.n.

34 Iuvenal, *Satira a VI-a*, v. 187–191, traducere de T. Măinescu, A. Hodoş, în vol. Persius, Iuvenal, Marțial, *Satire şi epigrame*, Bucureşti, Ed. pt. lit., 1967, p. 126.

se năruie dacă stă pe loc, dacă se schimbă, învinge totul" (*Roma ruitur si stat, si vertitur, omnia vincit*); „Timpurile se schimbă și noi ne schimbăm odată cu ele" (*Tempora mutantur et nos mutamur in illis* – constatare atribuită regelui german Lothar I, sec. VIII p. Chr.).

Formele concrete în care s-a manifestat această schimbare, fie că au fost etichetate ca „preocupare excesivă pentru lux" (*luxuria*), fie ca „patimă arzândă" (*flagrans studium*) de îmbogățire spirituală, au fost influențate și de dialectica subtilă a relației dintre *negotium* (activitate, viață activă) și *otium* (tihnă, viață contemplativă), concepte cu o pondere fundamentală în evoluția mentalului colectiv roman. Structurată inițial pe perceperea *negotium*-ului ca emblemă a civismului, mentalitatea romană, stimulată de avantajele imperializării puterii Romei, va asimila *otium*-ul ca pe o formă complementară și la fel de demnă a vieții civice; „a-ți trăi fără riscuri viața civică sau cu demnitate viața personală" (*in negotio sine periculo vel in otio cum dignitate*)[35], devine, în concepția lui Cicero, un ideal existențial, în consonanță cu preceptele filosofice ale vremii.

Când în decursul secolului al II-lea a. Chr., Roma s-a arătat receptivă față de filosofia greacă, ea a operat din instinct o selecție a doctrinelor filosofice. Pentru că epicureismul așeza binele suprem în plăcere, cu tot ascetismul strict al vieții, recomandat de această doctrină, romanii au păstrat o prudentă suspiciune față de ea. Stoicismul a fost însă dintru început acceptat, doctrina sa părând să justifice rațional morala instinctivă a romanilor. O discrepanță exista însă în faptul că stoicii puneau accent pe virtuțile vieții contemplative, în timp ce romanii prețuiau prin tradiție virtuțile vieții active. Cu abilitate, Panaetius, filosoful stoic grec aflat la Roma în anturajul cercului filoelen al Scipionilor (sec. II. a. Chr.), a adaptat doctrina stoică greacă mentalității romane și a încercat să acomodeze ideea de viață contemplativă (*otium*) cu aceea de viață activă (*negotium*), printr-o comparație celebră: „Virtutea, chiar dacă este unică, are mai multe ipostaze, așa cum o țintă este compartimentată în sectoare felurit colorate: dacă ținta vizată este atinsă, indiferent de segmentul străpuns, țintașul a câștigat"[36]. Doctrina lui

---

35 Cicero, *De oratore*, I,1, tr.n.

36 Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VII, 92, tr.n.

Panaetius și a urmașului său, Posidonius, a pus bazele stoicismului roman și a contribuit la lărgirea vechilor concepții tradiționale și la umanizarea lor. Romanii au asimilat preceptele stoice ca pe un bun național, convinși că ele ar fi putut fi formulate chiar de ei, dacă nu ar fi fost atât de preocupați de cucerirea lumii. Stoicismul s-a infiltrat și generalizat în lumea romană, antrenând relaxarea treptată a constrângerilor impuse de tradiție.

Sub înrâurirea filosofiei grecești s-a conturat cu claritate în mediul roman și concepția de *humanitas*, în sensul datoriei omului de a-și realiza plenar (în viața civică și intimă) condiția umană. Se naște un nou ideal moral, care va transcende vechea rigiditate tradițională, impusă de *mos maiorum*, ideal a cărui esență rezidă în conceperea omului ca ființă integrală, ca personalitate complexă, reprezentată nu doar de virtuți și îndatoriri civice, ci și de trăiri individuale, astfel încât toate resursele ființei umane să fie deopotrivă activate. Filosoful Panaetius recomanda aprecierea oricărei forme de virtute comună, deoarece, spunea el, „nu trăim printre oameni perfecți și pe deplin înțelepți"[37] Conceptul *humanitas* va căpăta o deplină consacrare în secolele I a. Chr. – I p. Chr., prin contribuția lui Cicero și Seneca, care indică drept note distinctive ale acestui concept: *liberalitas* (îngăduința în raporturile umane), *urbanitas* (ținuta socială și comportamentală elevată a citadinului, în opoziție cu vechea asperitate a țăranului, *rusticitas*), *otium* (destinderea procurată de răgazul permis de îndatoririle publice, concretizată în activități prielnice elevației spirituale), *cultura* (instruirea,formarea intelectuală, considerată o componentă esențială a personalității umane), *lepos* (amabilitatea și buna dispoziție, atitudinea comunicativă). Aceste componente urmau să corecteze și să rafineze prin educație, în spiritul principiilor paideice de tip elen, personalitatea omului roman, asociind tradiția romană cu spiritul înnoitor al epocii, într-o sinteză etică și estetică, numită de romani *decorum* (calc după grecescul *to prépon*), cuvânt ce desemna, în registru etic, moralitatea ca armonie a conștiinței și acțiunii.

În baza acestor considerații preliminare, suntem de părere că și condiția femeii în societatea romană trebuie corelată în mod

---

37 Cicero, *De officiis*, I, 31, tr.n.

necesar cu toate consecințele pe care le-a antrenat neobosita și uneori dramatica pendulare a romanilor între tradiție și înnoire, între datină și practica vieții curente. Atât respectul față de tradiție cât și permeabilitatea la înnoire, departe de a fi într-un raport ireconciliabil, au asigurat, în opinia noastră, prezervarea identității spirituale a acestui popor în cursul fascinantei sale deveniri istorice.

Considerând că orice decupaj cronologic este în bună măsură arbitrar și, prin urmare, stabilirea unor limite ferme între epocile istoriei romane nu este întru totul relevantă pentru cercetarea întreprinsă de noi, ne-am propus să renunțăm la o prezentare propriu-zis diacronică a vieții femeii romane.

În consecință, am structurat materialul informativ, pe care-l oferim în această carte, pe baza unor repere cu o funcționalitate constantă în toate epocile istorice, operând însă disocierile necesare în diacronie. În felul acesta, sperăm să se poată deduce în ce măsură condiția femeii romane evoluează în coordonatele universale ale destinului feminin și în ce măsură întrunește ea atributele specificității.

Trebuie să menționăm că demersul nostru se bazează în primul rând pe un aport bibliografic primar, pe care-l constituie textele literare, istoriografice, juridice și epigrafice latine. Datele oferite de aceste surse le-am coroborat în mod necesar cu informațiile autorilor greci, care au cercetat istoria romană, Polibiu (*Istorii)*, Plutarh (*Vieți paralele*), Dio Cassius (*Istoria romană*), Dionis din Halicarnas (*Antichități romane*).

Un prețios aport informativ ne-au oferit și lucrările unor *colecționari* romani de antichități, între care îi menționăm îndeosebi pe Valerius Maximus (*Memorabilia*), Aulus Gellius (*Noctes Atticae*), Macrobius (*Saturnalia*).

Este adevărat că unele dintre documentele latine investigate de noi (mai ales cele literare și epigrafice) au uneori o evidentă tentă moralizatoare, care poate compromite valoarea lor informativă, existând riscul unor denaturări, în cazul în care, după o conduită morală elogiată sau blamată de autor, ai fi tentat să generalizezi optica acelei vremi asupra condiției femeii. Textele epigrafice (îndeosebi cele funerare) impun precauții suplimentare, deoarece, conform canoanelor genului, ele idealizează postum meritele femeii, conferindu-i

adesea, în virtutea unui clișeu impus de tradiție, atributele exemplarității casnice: „și-a ținut casa, a țesut lână, și-a crescut copiii" (*domum servavit, lanam fecit, pueros eduxit*). La fel de idealizante pot fi și unele monumente ale artei figurative, pe care le-am avut în vedere, deoarece acțiunea coercitivă exercitată de convenția artistică poate impune uneori sacrificarea realismului iconografic.

Dar, oricâtă subiectivitate (imposibil de reprimat de altfel într-o operă literară sau iconografică) am atribui unor asemenea surse, oricâte precauții ar impune ele cercetătorului modern, obsedat de virtuțile obiectivității, meritul lor principal este contemporaneitatea perceptivă și afectivă cu viața romană, din care decurge și valoarea lor sub aspect informativ. Ele ne-au înlesnit, în principiu, circumscrierea problematicii femeii romane ansamblului vieții, civilizației și mentalității acestui popor, care a vorbit despre femeie, așa cum își propunea și Cicero să o facă în discursul *Pro Caelio*: „pe un ton când sever și tradiționalist moralizator, când reținut, îngăduitor și politicos" (*severe et prisce agere malit, an remisse ac leniter et urbane*)[38]. Trebuie precizat însă că la Cicero aceste alternative au mai mult o oportunitate retorică, de vreme ce suntem avizați în același context că, în practica vieții, el era adeptul unui principiu comportamental, validat de experiența virilă: „N-am fost niciodată de părere că e bine să-ți atragi dușmănia femeilor" (*Neque enim muliebres unquam inimicitias mihi gerendas putavi).* Cât de capricioasă poate fi uneori optica masculină, cât de mult o fi fost ea și atunci îndatorată, nu doar mentalității comune ci și unor experiențe individuale, o putem deduce din cuprinsul satirelor lui Iuvenal. Postura aparentă de misogin a acestui poet, indignat de viciile femeilor din vremea sa, înrădăcinate deopotrivă în cele de neam ilustru și în cele de rând, nu este exclus să se fi datorat și unor experiențe individuale frustrante. Lecuit de însurătoare, Iuvenal încearcă să-l abată de la o asemenea „nebunie" (*insania*) și pe un anume Postumus, destinatarul Satirei a VI-a, în care, în total contrast cu vechea morală, mai bine păstrată la țară, apar în mediul urban ipostaze feminine, sfidătoare ale bunelor tradiții. Deși poetul le adresează acestor contemporane imputarea

---

38 Cicero, *Pro Caelio*,14, tr.n.

că se deosebesc atât de mult de austerele lor străbune sabine, tot el recunoaște că „femeia însușirilor depline, chipeșă, bogată, castă ca soțiile sabine", rară în vremea sa, precum lebăda neagră (*rara avis in terris nigroque simillima cycno*-v. 165) ar fi greu de suportat de către bărbatul din vremea sa:

„Pe femeia care-ți cere tot în laude s-o ții,
Poți s-o mai iubești? O blestemi șapte ceasuri într-o zi"[39].

Mai tolerant, poetul Marțial (sec. I p. Chr.) surprinde în epigramele sale, alături de unele cusururi, remarcabilele virtuți ale semenelor sale, convingându-ne de faptul că femeia romană, pe care Iuvenal o socoate pricină a tuturor relelor, nu a fost totdeauna mai bună, dar nici cu mult mai rea decât bărbatul, astfel că ea s-ar putea apăra în fața instanței posterității cu argumentul invocat la Iuvenal de o soție la fel de infidelă ca și soțul său: „sunt și eu om" (*homo sum*).

Demersul întreprins de noi a fost înlesnit și de măsura în care am putut utiliza, ca suport bibliografic secundar, unele încercări moderne de reconstituire a vieții romane, întreprinse de exegeți reputați, precum Pierre Grimal, Jerôme Carcopino, Fustel de Culanges, Bouché-Leclercq, Georges Dumezil, Nicolae Lascu, Dumitru Tudor, pe care le citățm, atât în notele fiecărui capitol, cât și în bibliografia generală.

Exprimându-ne gratitudinea față de toate oportunitățile documentare de care am beneficiat, sperăm totodată ca descurajanta dominantă masculină a autorilor cercetați să nu inducă observațiilor noastre, prin ripostă, o notă de feminism, care ar putea discredita obiectivitatea intenționată de noi în aceste pagini.

Acest risc este cu atât mai puțin probabil, cu cât convingerea noastră intimă este că romanii au respectat femeia, chiar dacă oficial i-au impus un statut juridic discriminator. Faptul că femeia romană a fost elogiată sau blamată, că a fost venerată sau detestată, se datorează nu de puține ori, cum vom vedea, și felului în care și-a onorat sau maculat ea însăși condiția umană.

---

[39] Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 182–183, trad. T. Măinescu şi A. Hodoş în vol. Persius, Iuvenal, Martial, *Satire şi epigrame*, p. 126.

Cap. I ▪ Numele femeii în lexicul latin

Așa cum se poate deduce din lucrările de specialitate (dicționare etimologice, studii de istoria limbii și lexicologie)[40], lexicul limbii latine vădește, în principiu, aceleași disponibilități pe care le-am semnalat deja în comportamentul vorbitorilor ei: respectul față de tradiție și permeabilitatea la înnoire.

Fondul lexical principal al limbii latine este moștenit din patrimoniul lingvistic originar indoeuropean, comun atât limbilor cu aceeași origine din grupul italic (faliscă, oscă, umbriană) cât și celorlalte limbi indoeuropene din Europa și Asia (sanscrita, greaca, limbile germanice, celtice, balto-slave etc.). Vitalitatea lexemelor originare este dovedită și de formanții derivativi, constituiți pe teren latin, cu morfeme, în majoritate tot de origine indoeuropeană. Așa cum observau de altfel și gramaticii romani, limba latină în evoluția ei a manifestat și sub raport lexical o incontestabilă mobilitate (Varro: *consuetudo loquendi est in motu*), particularizată în adaptarea continuă a lexicului la realitatea desemnată (prin crearea unor

---

[40] Dicționare etimologice: A. Ernourt, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, 4-ème ed., Paris, 1960; M. Bréal, A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, Ed. Hachette, Paris, *Thesaurus linguae latinae*, Leipzig, 1900; R. Grandsaignes d'Hauterive, *Dictionnaire des racines de langues européennes*. Studii fundamentale de istoria limbii latine: A. Meillet, *Esquisse d'une histoire de langue latine*, 4-ème ed., Paris, 1938; Idem, *Introduction á l'étude comparative des langues indo-européennes*, 7-ème ed., Paris, 1934; F. Stolz, *Historiche Grammatik*, München, 1930; A. Ernout, *Aspects du vocabulaire latin*, Paris, 1954; Idem, *Les élements dialectaux du vocabulaire latin*, Paris, 1909.

cuvinte noi, provenite din împrumut direct sau calc lingvistic), în repartizarea lexicului funcțional pe nivele stilistice, inițiative aflate în conformitate de principiu cu cele două imperative generale ale vorbirii: precizia și expresivitatea.

În ce privește numele femeii, desemnată atât din punct de vedere genetic cât și social, dicționarele enciclopedice ale limbii latine oferă informații complete sau lacunare, în funcție de atestările existente în lucrările unor gramatici, enciclopediști, juriști și literați latini.

În intenția de a oferi o justificare etimologică denumirilor latine ale unor ipostaze feminine, luate de noi în discuție în prezentul volum, am coroborat informațiile oferite de dicționarele citate cu unele comentarii ale autorilor latini, în măsură a completa originea și evoluția semantică a fiecărei denumiri; menționăm că am ordonat numele luate aici în discuție, nu alfabetic, ci în funcție de specificitatea lor semantică.

MULIER

Termenul *mulier* (<*mulies*), prin care este desemnată generic femeia în limba latină, are o origine necunoscută, fiind atestat doar în această limbă, care nu a moștenit numele indoeuropean al femeii (păstrat în sanscritul *gani*, grecescul *gyné*, goticul *quens*). Cicero confirmă corespondența semantică dintre *gyné* și *mulier*, traducând compusul grecesc *philogyneia* (pasiune pentru femei), prin derivatul latin creat de el, *mulierositas* (*Tusculanae disputationes*, IV, 11, 25). Quintilian îl citează pe Cicero pentru accepția pe care o dă cuvântului *mulier* (femeia care a cunoscut bărbatul), în opoziție cu *virgo* (fecioara): reproșându-i-se de către prieteni în ajunul nunții că, la vârsta de 60 de ani, lua de soție o fecioară, pe foarte tânăra sa pupilă Publilia, Cicero ar fi răspuns sec: *Cras mulier erit!* (Mâine va fi femeie!)[41]

În *Digesta* (34, 2, 26), crestomație legislativă din perioada imperială, aflăm următoarea definiție: *Mulieres omnes dicuntur quaecumque sexus feminini sunt* (Sunt numite *mulier*, toate persoanele

[41] M. Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria*, VI, 3, 75.

de sex feminin), iar Isidor din Sevilla face precizarea: *femina naturale nomen est, generale mulier* (*Origines*, I, 588 – *femina* este un nume referitor la natura femeii, *mulier*, referitor la specia ei); prin inversarea acelorași termeni stabilește și apologetul creștin Tertullian deosebirea între *mulier* și *femina*: *Evam nondum virum expertam deus mulierem ac feminam cognominavit, feminam qua sexus generaliter, mulierem qua gradus specialiter* (*De oratione*, 22 – Pe Eva, cara nu cunoscuse încă bărbatul, Dumnezeu a numit-o *mulier* și *femina*, *femina*, în sens general, după sex, *mulier*, în sens special, după condiție) – e posibil ca în acest context, cuvântul *gradus* (pas, alură, poziție, rang) să facă trimitere la o etimologie fantezistă a latinescului *mulier* (< *mollier*), ca derivat al adjectivului *mollis* (moale, gingaș, slab).

Cuvântul *mulier* este comentat în dicționarele de specialitate și prin raportare la corespondentul său masculin *vir*. Se consideră că latina a cumulat în semantismul acestui cuvânt, care desemnează bărbatul în plenitudinea forțelor sale virile, sensul a două etimonuri indoeuropene: **vir-* bărbat (ca reprezentant masculin al speciei umane) și **ner-* războinic, viteaz (ipostaza cea mai relevantă a bărbăției); cel de-al doilea etimon nu este atestat în limba latină, dar apare în dialectul sabin al limbii osce, înrudită cu latina, de unde provine cognomenul gintei Claudia și al împăraților din dinastia claudiană, Nero: „Printre alte *cognomina*, ginta Claudia și l-a luat și pe cel de Nero, care în limba sabină înseamnă puternic, viteaz“[42].

Și limba greacă a moștenit etimonul indoeuropean **ner-*, prezent în cuvântul *anér* (bărbat), corespondența între adjectivul grec *andréios* (viteaz, bărbătesc) și sabinul *nero* fiind confirmată de o glosă din *Corpus glossariorum Latinorum* (*C.G.L.*, II, 133, 43): *Nero, id est andréios*. Aulus Gellius (*Noctes Atticae*, XIII, 23,8) discută etimologia numelui Nero, apropiindu-l însă de cuvântul grec *néuron* (nerv, vână).

Derivați: adj. *muliebris,e* (de femeie, femeiesc); subst. *muliebritas, -atis* (condiția de femeie măritată); adv. *muliebriter* (ca o femeie, femeiește); subst. *muliercula, -ae* (femeiușcă); subst. *mulierarius,-ii* (afemeiat); subst. *mulierositas, -atis* (pasiune pentru femei).

---

42 Suetonius, *Vitae duodecim Caesarum, Vita Tiberii*, I,1, tr.n.

FEMINA

Cuvântul *femina* preciza inițial atributul principal al sexului feminin, procreația, având sensul de „femelă" și se putea referi și la animale; spre deosebire de *mulier*, el poate fi folosit și ca adjectiv (cf. *femina virtus* – virtute feminină), fiind la origine un participiu mediu, fie al verbului **feo* (a naște), fie al verbului *felo* (a suge, a alăpta), din a cărui arie semantică fac parte substantivele *feles* (femelă, sens inițial, de la care, prin restrângere semantică provine cel de femelă pisică), *filius* (fiu) și adjectivul *felix* (roditor, fericit).

Derivați: adj. *femineus,-a,-um* (de femeie, femeiesc, slab, delicat); adj. *femininus,-a,-um*(feminin, femeiesc); vb. *effemino,-are* (a fi ca o femeie, a slăbi).

MATER

Femeia, în cea mai importantă dintre ipostazele sale, cea maternă, este denumită în latină *māter*, cuvânt de origine indoeuropeană, atestat atât în alte limbi italice (oscă-*maatreis*, umbriană-*matrer*, faliscă-*mate)*, cât și în toate limbile indoeuropene (sanscrită-*mata*, dialectul grec-doric – *mater*, dialectul grec ionic-atic – *meter*, armeană – *mayr*, irl. – *mathir* etc.[43]).

Numele indoeuropean originar **māter* se presupune a fi fost format, ca și omologul său masculin **pəter*, prin derivare cu același sufix, fie de la lexemele **mā* și **pə*, care numeau pe cei doi părinți, fie de la radicalele verbale **mā-* (a da naștere) și **pə-* (a proteja). Această din urmă presupunere este întărită, credem, și de sensurile celor două cuvinte indoeuropene, păstrate în limbile cu această origine.

Mater o desemnează în latină, în principiu, „pe cea care dă naștere și hrănește" (numind-o chiar și pe doică) și, sub influența lui *pater* (protector) va căpăta o notă pregnantă de respect și o conotație socială (femeie căsătorită, ca și lituanianul *móte)* și religioasă (se atribuia ca titlu onorific divinităților feminine: *Mater Idaea, Vesta mater).*

Titlul de *mater familias*, pe care-l purta femeia căsătorită, a fost creat prin analogie cu *pater familias*, care-l desemnează pe șeful

---

43 Cf. M. Bréal, A. Bailly, *Dictionnaire*, sub voce *mater*.

familiei, dar nu a implicat niciodată ca și acesta ideea de autoritate asupra celorlalți membri ai familiei (*patria potestas*).

Din familia lexicală a lui *mater* fac parte și derivații *matrona* (creat după *patronus*) și *matrimonium* (analog lui *patrimonium*). Ca și *mater*, titlul *matrona*, acordat femeii căsătorite, comportă o nuanță de demnitate și noblețe, derivată, în opinia lui Pierre Grimal, din aura de sacralitate, pe care i-o conferiseră inițial romanii[44].

Gramaticii și autorii latini, preocupați de proprietatea cuvintelor, au încercat să stabilească diferența între titlurile *matrona* și *mater familias*, atribuite femeii căsătorite. Merită citată în această privință opinia lui Aulus Gellius, angajat într-o polemică semantică cu gramaticul Aelius Melissus, care în lucrarea *Despre proprietatea cuvintelor*, afirmase că *matrona* este femeia care a născut doar o singură dată, iar *mater familias* aceea care a avut mai multe nașteri. Această distincție, opinează Gellius, nu se poate sprijini pe autoritatea nici unui autor antic. Este cu mult mai probabil, consideră el, invocând opinia semioticienilor latini, că „*matrona* este numită femeia căsătorită cât timp rămâne în acea căsătorie, chiar dacă nu are copii. Ea este numită astfel de la cuvântul mamă (*mater*), care, chiar dacă nu i se potrivește de la început, îi dă în schimb speranța că va deveni mamă. De aici i se spune și căsătoriei *matrimonium*; iar *mater familias* a fost numită numai aceea care se află în puterea soțului sau în a acelui bărbat, în a cărui putere este soțul ei, fiindcă ea a venit nu numai în căsătorie, ci și în familia soțului ca moștenitoare a lui"[45].

Reținem din acest fragment că *matrona* era titlul generic al femeii căsătorite, indiferent de tipul de căsătorie contractat, în timp ce *mater familias* desemna, din punct de vedere juridic, femeia intrată prin *căsătorie* în puterea soțului (*manus*). Competența juridică a autorului acestor observații este dublată aici de subtilitatea unor sugestii lingvistice, cum este aceea referitoare la etimologia cuvântului *matrimonium:* compus din *mater* și *-monium* (morfem lexical provenit de la verbul *monere*-a sfătui, a ura, a meni), cuvântul *matrimonium* desemna, în opinia curentă, căsătoria în menirea ei

---

[44] P. Grimal, *op. cit.*, vol. I, p. 412.

[45] Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XVIII, 6, 4–9, trad. D. Popescu, în vol. Aulus Gellius, *Nopți atice*, București, Ed. Academiei R.S.R., 1965, pp. 461–462.

esențială, aceea de a aduce în noua familie o viitoare mamă. Această etimologie este susținută și de legământul matrimonial făcut de soț în fața cenzorului, de a se căsători pentru a procrea (*liberorum quaerendorum causa*). Prin urmare cuvântul *matrimonium* desemna căsătoria legală (*matrimonium iustum*), care implica virtual maternitatea.

Se crede că lipsa din familia lexicală a cuvântului *mater* a unor derivați, precum *matrius* (care aparține mamei) și *matricius* (descendent matern), care ar fi corespuns derivaților lui *pater*, *patrius* și *patricius*, este semnificativă pentru lipsa de importanță a rudeniei pe linie maternă și, în ultimă instanță, pentru inferioritatea juridică a femeii romane.

UXOR-CONIUX

Cuvintele *uxor* și *coniux*, aflate în relație sinonomică, numesc femeia în ipostaza ei de soție, având însă uneori o repartiție stilistică diferită: stilul înalt (epic sau tragic) îl preferă pe *coniux*, stilul umil (comic) pe *uxor*, selecție datorată și faptului că *uxor* întrunea și conotația, considerată peiorativă, de *femelă*. Pentru *uxor* nu există etimologii certe, dar dispunem de o importantă precizare a lui Cicero (*Topica*, 3), relativ la faptul că, din punct de vedere juridic, *uxor* este denumirea generică a femeii căsătorite, folosită mai frecvent pentru a desemna femeia, care nu intrase prin căsătorie sub autoritatea maritală (*manus*), rămânând sub autoritatea paternă (*patria potestas*); femeia intrată sub puterea maritală era numită *mater familias*, ipostaza cea mai demnă, din punct de vedere social, a femeii căsătorite. *Uxor* este explicat de regulă ca provenind din indoeuropeană, compus, cel mai probabil, din etimonurile **uk-* (a se învăța cu) și **sor* (femeie), sensul generic fiind „*femeia cu care te deprinzi*".[46] În ce-l privește pe *coniux* (care-l putea desemna și pe soț), este evidentă relația acestui cuvânt cu verbul *coniungere* (a lega), și, în general, cu radicalul indoeuropean **ieug/iug-* (legătură), relație sesizată de altfel și de etimologiștii antici: Isidor din Sevilla explică derivatul lui coniux, *coniugium* (căsătorie), în felul următor: „Se numește *coniugium*, fie pentru că cei doi soți au fost uniți (*coniuncti*

[46] Apud L. Wald, D. Slușanschi, *Introducere în studiul limbii și culturii indoeuropene*, București, Ed. șt. și enciclop., 1987, p. 299.

sunt), fie de la legătura (iugum), prin care sunt uniți ei în căsătorie, pentru a nu mai putea fi sloboziți sau despărțiți"[47].

Derivați: adj. *uxorius, -a, -um* (relativ la soție); subst. *uxorium, -ii* (impozit plătit de celibatari); subst. *uxorcula, -ae* (soțioară); vb. **uxoro, -are* (a se însura).

FILIA

Varianta feminină a adjectivului substantivizat *fēlius/fīlius* (cu ē>ī), cuvântul filia desemna în latina clasică „fiica", fără vreo accepție specială privind vârsta ei; la origine însă, perechea *fēlius-fēlia*, ca adjective derivate de la substantivul * *fēla* (sân), desemna generic pe „cel-cea care suge", prunc sau animal de lapte (*sus filius* – purcel de lapte). O extensie similară de sens se poate observa în franceză, la cuvântul *enfant*, care îl desemna la origine, conform etimologiei sale latine, doar pe copilul foarte mic (lat. *infans* – care nu vorbește). Expresia juridică *filia familias* o desemna pe fiica aflată sub autoritatea lui *pater familias*.

Derivați: subst. *filiola,-ae* (fetiță).

SOROR

După dicționarul Ernout-Meillet, cuvântul este la origine un compus, din etimonurile **swe-*, pronume posesiv-reflexiv, care putea desemna în indoeuropeană și grupul social al familiei și **-sor*, care indica o persoană de sex feminin din acest grup (vezi și *uxor*). Cuvântul însemna prin urmare în indoeuropeană „femeie din propriul neam", în opoziție cu femeia intrată în familie prin căsătorie[48] și indica o rudenie socială, similară celei a membrilor unui grup familial cu șeful lor, **pəter*, fără a fi implicată ideea de consanguinitate; la fel stăteau lucrurile și cu **bhrater* (> lat. *frater*), care denumea originar o fraternitate, nu obligatoriu consanguină.

N-au lipsit în antichitatea romană unele încercări etimologice „fanteziste" cu privire la perechea *soror-frater*, pe care le consemnează enciclopedistul A. Gellius (*Noctes Atticae*, XIII, 10). În opinia juristului Labeo Antistius, ne informează Gellius, „sora a fost

---

47 Isidor din Sevilla, *Origines*, IX, 7, 20, tr.n.

48 Cf. și L. Wald, D. Slușanschi, *op. cit.*, p. 297

denùmită *soror*, deoarece, la fel ca ceva născut aparte (*seorsum*), ea pleacă din casa în care a fost zămislită și trece în altă familie“ Tentat de similitudini formale a fost și gramaticul Publius Nigidius, citat de Gellius, care-l explică pe *frater* prin sintagma *fere alter* (aproape un al doilea eu).

Derivați: adj. *sororius,-a,-um* (de soră); subst. *sororius,-ii* (soțul surorii, cumnat).

Cap. II ▪ Rolul atribuit femeii în etnogeneza romană

Majoritatea cercetătorilor etnogenezei romane consideră că, sub raport etnic, configurația poporului roman a rezultat din fuziunea a trei componente: latină, sabină și etruscă. Felul în care acestea s-au integrat în alcătuirea unui neam este considerat de Fustel de Coulanges edificator, atât pentru rolul pe care și l-a asumat Roma printre celelalte cetăți italice, cât și pentru caracterul deosebit al politicii sale.[49]

Fondul etnic principal latin era originar din Alba Longa, cetate întemeiată după legendă de troianul Aeneas. Potrivit tradiției istorice romane, albanii înșiși proveneau din contopirea a două populații: *Aborigenes* (aborigenii), veche populație autohtonă de neam latin (*prisci Latini*) și *Troiani*, o parte a supraviețuitorilor războiului troian, sosiți în Italia în căutarea unei noi patrii, sub conducerea lui Aeneas, eroul fondator, populație mai puțin numeroasă, dar importantă prin aportul ei civilizator.

Istoricul roman Sallustius susține ideea acestei prime fuziuni etnice, preluată de el din istoriografia antică, apreciind cât de admirabil s-a realizat ea în pofida unor discordanțe de ordin lingvistic și instituțional: „aceștia, după ce s-au reunit într-o singură așezare, deși de neam diferit, cu limbi diferite, trăind fiecare după alte obiceiuri, este incredibil cât de ușor s-au contopit“[50].

---

49 Fustel de Coulanges, *op. cit.*, vol. II, p. 228.

50 Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, VI, 2, tr.n.

Datele oferite de arheologie sunt însă puțin diferite privitor la „autohtonia" componentei etnice latine, invocată de istoricii romani. Ele atestă apariția în Italia, la mijlocul mileniului al II-lea a. Chr., a unui prim val italic (latin) de triburi indoeuropene, cu tradiții incinerante. Aceștia au întâlnit în Italia populații propriu-zis autohtone, cu tradiție înhumantă, posibil de origine mediteraneană, pe care le-au asimilat.[51]

Deși divizați în aproximativ 30 de enclave etnice, adesea rivale, latinii vor păstra sentimentul comunității lor originare, organizând anual adunarea Ligii latine, în munții Albani, lângă sanctuarul federal al lui Iupiter Latialis, căruia toate orașele latine îi consacraseră un cult comun.

În ce privește prezența troienilor în Italia, istoriografia romană[52] pare să fi fost influențată de tradiția legendară, pe care și Vergilius o va acredita oficial prin epopeea națională *Eneida.* Vergilius îl numește pe Aeneas „obârșia gintei romane" (*Romanae stirpis origo* – XII, v. 166) și în legământul lui Aeneas în fața regelui Latinus, înaintea confruntării finale cu italicii, conduși de Turnus, precizează aportul troienilor și al latinilor la formarea viitorului popor roman:

„N-oi rândui ca de-ai noștri troieni să asculte italii
Nici nu voi cere domnia; sub legi deopotrivă-amândouă
Ginții nebiruite să lege de-a pururi frăție.
Zei vă voi da și credința-mi; și oaste păstreze-și Latinus,
Socru, el aibă puterea-i din neam; o cetate troienii
Îmi vor clădi și Lavinia pune-i-va numele-i însuși."[53]

Chezășia acestei osmoze etnice va fi tânăra prințesă latină Lavinia, promisă de tatăl Latinus lui Aeneas (deși era logodită cu conducătorul italicilor rutuli, Turnus), al cărui nume îl va purta una dintre cetățile întemeiate de troieni în Italia, Lavinium. Destinul hărăzit de zei Laviniei va fi prevestit printr-o întâmplare miraculoasă (*praesagium*), petrecută în timpul unei ceremonii cultuale la altarul Penaților, unde tânăra își însoțise tatăl (VII, v. 71–80):

---

51 P. Grimal, *Civilizația romană*, vol. I, București, Ed. Minerva, 1973, pp. 10–11.

52 În lucrarea *De familiis Troianis* (Despre familiile troiene), Varro atribuie familiilor patriciene o descendență troiană (*troiugenae*).

53 P. Vergilius Maro, *Aeneis*, XII,vv.189–194, traducere de D. Murărașu, în vol. Virgiliu, *Eneida*, București, Ed. de stat pt. literatură și artă, 1956, p. 288.

„Apoi, în timp ce, alături de tată, începe s-aprindă
Fata Lavinia focul pe vetre cu-o faclă curată,
Minunăție! Se vede cum părul ei lung se încinge,
Cum mistuite-s podoabele-n flacăra pâlpâitoare,
Arse-s regeștile-i plete și arsă e însăși coroana
Scânteietoare de pietre; în fum se învăluie, iată-o,
Se tălmăcește ca lucru cumplit, minunat a grăire:
Căci se vestea că ea însăși va fi strălucită prin faimă
Și prin ursită, dar neamul avea-va războiul mult crâncen“[54].

Din unirea Laviniei cu Aeneas se va naște primul copil „cu sânge amestecat“ (*mixto sanguine*), Silvius, care va domni în cetatea Alba Longa, inaugurând, ca „rege al regilor“ (*rex regum*), genealogia căpeteniilor romane.

Macrobius îl apreciază pe Vergilius și pentru meritul de a fi recunoscut sub raport cronologic ca primordială în Latium domnia latinilor, apoi pe cea a albanilor, rezultați din contopirea latinilor cu troienii și, în urmă, pe cea a romanilor (*Saturnalia*, III, 8, 14).

Potrivit unei alte legende, de o uimitoare rezistență, elemente etnice mixte, latino-troiene, provenite din orașul latin Alba Longa, au întemeiat Roma, eveniment pe care reputatul enciclopedist roman M. Terentius Varro l-a datat pentru prima oară (753 a. Chr.).[55] În tratatul *Academica posteriora*, Cicero aduce acestei personalități marcante a culturii romane un binemeritat și sincer omagiu: „Pe noi, [romanii], care rătăceam în propriul nostru oraș ca niște străini, cărțile tale ne-au readus într-un fel acasă, dându-ne posibilitatea să aflăm în sfârșit cine suntem și unde ne este locul. Tu ne-ai dezvăluit

---

54 *Ibidem*,VII, vv. 71–80, trad. de D. Murărașu, p. 162.

55 Pentru a converti anii calculați de la fondarea Romei (A.U.C.) în anii erei creștine (stabilită de Dionysius Exiguus, în secolul al VI-lea p. Chr.) se procedează astfel: anii de dinaintea nașterii lui Christos (a. Chr.) se scad din 154 A.U.C., iar din anii A.U.C. de după nașterea lui Christos se scade 753; această anomalie se datorează faptului că cronologia istorică nu a luat în calcul și anul 0 pentru a separa cele două serii cronologice, ascendentă și descendentă. Anul 753 de la fondarea Romei este anul 1 a. Chr., iar anul 754 A.U.C. este anul 1 p. Chr. Astronomii au corectat cumva acest neajuns, considerând drept anul 0, anul 753 A.U.C., ceea ce decalează cu un an toate evenimentele anterioare erei creștine (cf. Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, Paris, 1931, p. 592, nota 4).

vârsta Romei, succesiunea în timp a istoriei sale, dreptul religios și sacerdotal, arta militară, amplasarea cartierelor și a tuturor locurilor din Roma. Tot tu ne-ai deslușit numele, tipologia, atribuțiile și cauzele tuturor lucrurilor divine și umane. Ai făcut de asemenea multă lumină asupra poeților noștri și, în general, asupra literaturii și limbii latine" (tr. n.)[56],

Istoricul Titus Livius detaliază evenimentul întemeierii Romei, plecând de la premisa că „*întemeierea unui oraș atât de însemnat ca Roma și începutul celei mai întinse puteri, după aceea a zeilor, se datorește mai ales destinului*" (A.U.C. I, 4). De informațiile sale ne vom servi cu precădere în acest capitol, convinși că din metaforismul lor legendar transpare adesea o imagistică reală. Titus Livius relatează că *întemeietorii* latini și albani, conduși de Romulus și Remus formau un grup numeros, căruia i s-au alăturat și păstorii din ținut, încredințați că cei doi gemeni urmau să dureze, pe meleagurile unde fuseseră găsiți și crescuți, o cetate mai vestită decât învecinatele Alba Longa și Lavinium. Cicero îl admiră pe Romulus pentru felul în care a ales poziția orașului, deoarece stabilirea amplasamentului atestă „capacitatea de previziune a celui ce vrea să întemeieze un stat durabil" (*De republica*, II, 2). Locul era mlăștinos și nesănătos, dar oferea avantaje strategice, care au precumpănit, se pare, în raționamentul întemeietorului.

Solemnitatea actului întemeierii ar fi putut fi compromisă, spune istoricul, de *cearta josnică* iscată între frați pentru numele și cârmuirea cetății: fiind gemeni și respectul pentru vârstă neputând fi invocat, ei au recurs la consultarea voinței zeilor prin auspicii

---

[56] Cicero, *Academica posteriora*, III, tr.n.; M. Terentius Varro (116–27 a. Chr.) scriitor de formație enciclopedică, erudit în multiple domenii (istorie, literatură, retorică, filosofie, agricultură), a fost autorul unei opere vaste, însumând 720 de cărți și 74 de titluri, între care citățm: *Antiquitatum rerum divinarum humanarumque libri* (Antichități divine și umane) în 41 de cărți, *De lingua latina* (Despre limba latină) în 25 de cărți, *De gente populi Romani* (Despre originea poporului roman) în 4 cărți, *Res urbanae* (Probleme ale Romei) în 3 cărți, *De vita populi Romani* (Despre viața poporului roman) în 4 cărți, *De philosophia* (Despre filosofie) în 5 cărți, *De re rustica* (Despre agricultură) în 3 cărți etc. Au dăinuit în posteritate doar câteva fragmente din monumentala *De lingua latina* și integral *De re rustica*.

(*auspicium* < *aves* + *specio* – bservarea semnelor trimise de zei prin păsări), care l-au desemnat pe Romulus ca *întemeietor eponim*[57] (*Eponymos* – cel ce dă nume). Titus Livius se arată circumspect în privința informației preluate din istoriografia latină, referitoare la uciderea lui Remus de către Romulus, totuși o menționează: gestul lui Remus, de a trece cu o săritură „zidul" simbolic, constituit de brazda originară (*sulcus primigenius*), trasată cu plugul de întemeietor pentru delimitarea noii așezări, i-a fost fatal, căci Romulus era decis să dea o pedeapsă exemplară acestei profanări; fraza sa „Așa să piară de acum înainte oricine va trece zidul meu!" (*Sic deinceps malo afficiatur quicumque transiliet moenia mea!*), are deja solemnitatea sentențioasă a viitoarelor edicte romane. Gestul fratricid era convertit astfel într-un act ce garanta inviolabilitatea eternă a cetății. Unii exegeți ai istoriei romane sunt însă de părere că fratricidul originar a generat acea anxietate mistică a poporului roman,

---

[57] Autorii latini, în virtutea unei prestigioase tradiții legendare și literare, consideră că numele Romei este derivat de la cel al întemeietorului ei. În legătură cu etimologia acestui celebru toponim, știința modernă nu a adus lămuriri esențiale. Opinia cea mai plauzibilă este că *Roma*, ca și *Romulus*, derivă din același etimon etrusc, din care provine numele antic al Tibrului, *Rumon* (după Servius, *Ad Aeneida*, VIII, 63, 90), adjectivul *Ruminalis (ficus Ruminalis*-smochinul sub care lupoaica i-ar fi alăptat pe gemeni) și numele gentilic *Romilia* (cf. Walde-Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1938, 1955, vol. II, p. 441). După o altă ipoteză, atât *Roma* cât și *Rumon*, ar putea fi apropiate de etimonul indoeuropean **sreu-* (a curge), de la care, prin derivare cu sufixele *-ma* și *-mon*, etc s-au putut forma, printr-o evoluție fonetică specifică limbilor italice indoeuropene: **sreuma>*reuma>*rouma>ruma* sau *roma*; **sreumon>*reumon>*roumon>rumon* sau *romon*. Dat fiind însă faptul că etrusca nu e considerată (cu puține excepții) o limbă indoeuropeană, ar fi mai probabilă proveniența acestor cuvinte din latină, de unde au putut fi preluate apoi în etruscă. Conform unei alte etimologii, numele Romei ar putea fi apropiat de un cuvânt microasiatic, *rome* (sat la margine de drum) și în acest caz ar putea fi invocată din nou proveniența etruscă a toponimului, căci cea mai acreditată dintre ipotezele originii etruscilor este originea lor asiatică (cf. Herodot, *Istorii*, I, 94). Varro menționează între gințile patriciene romane o *gens Romilia*, de origine troiană, ceea ce confirmă ipoteza că legenda venirii etruscilor în Italia a fost „*confiscată*" de romani în beneficiul etnogenezei lor, fiind atribuită troienilor. (vezi și E. Dobroiu, *Curs de istoria limbii latine*, Buc., 1992, pp. 5–7).

resimțită mai acut în momentele critice ale istoriei sale, când el se va considera fatalmente damnat pentru crima întemeietorului.[58]

După ceremoniile religioase ale întemeierii, celebrate conform ritualului alban, Romulus și-a convocat poporul pentru a-i da legi, conștient că „acea gloată nu se putea contopi într-un popor altfel decât prin legi".[59] Este singurul loc unde T. Livius vorbește de o inițiativă legislativă a lui Romulus, fără a da alte amănunte.

Și Plutarh îi atribuie lui Romulus o serie de legi, între care „unele dintre cele mai dure împotriva femeilor, cărora nu le era îngăduit să-și repudieze soții, acestora însă permițându-le să-și expulzeze soțiile pe motiv de otrăvire, furt de chei, adulter, decizând însă ca soțului, care și-ar repudia soția fără vreunul din aceste motive, să i se confiște bunurile, care să fie atribuite jumătate soției, jumătate templului lui Ceres. Cât despre cel ce-și vindea soția, el urma să fie dedicat zeilor infernali"[60]. Nu excludem posibilitatea acestei legiferări, dar credem că ea a fost oricum cu mult posterioară actului întemeierii, după ce componenta feminină a cetății va spori numeric prin căsătorii cu neamurile vecine. Totuși ne surprinde faptul că Cicero, în tratatul *De legibus* (III, 10), nu pomenește vreo lege referitoare la adulter din perioada regalității, fiind însă de părere că, în lipsa unei legi scrise, acționa coercitiv legea naturală divină. După părerea lui Cicero, două sunt măsurile luate de Romulus, prin care „în ce privește statornicia regatului și poporului său s-a dovedit a fi un om mare și prevăzător în perspectivă istorică depărtată"[61]. Este vorba în primul rând de asigurarea unui spor de locuitori pentru cetatea ce-și lărgise incinta; după obiceiul întemeietorilor, spune și T. Livius, Romulus va declara drept spațiu inviolabil (*asylum*) o dumbravă de la poalele Capitoliului, unde

---

58 P. Grimal, *Civilizația romană*, vol. I, p. 16

59 E. Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, vol. II, p. 9–15) consideră că însuși termenul *rex* aparține unui vechi fond lexical referitor la religie și drept și e de părere că regele era de fapt un sacerdot învestit cu „autoritatea de afixa locul pe care trebuia să se ridice orașele și de a stabili norme de drept"

60 Plutarh, *Vieți paralele*, *Romulus*, 20, tr.n.

61 Cicero, *De republica*, I, 4, tr.n.

se vor aduna numeroși locuitori din cetățile vecine, oameni liberi sau sclavi, dornici de o viață nouă. Se constituie astfel nucleul unei importante pături sociale a Romei, plebea, (*plebs* – nume cu același radical ca al verbului *plere* – a fi numeros, a umple), alături de ginții latine originare (*gentes*), conduse de un *pater*, din rândul cărora Romulus va alege pe cei mai venerabili *patres*, pentru a forma sfatul țării (*senatus*), ai căror descendenți se vor numi *patricii*, (patricieni), ca păstrători ai vechilor tradiții gentilice. Distincția originară între patricieni, locuitori ai colinei Palatin și plebea care trăia în *asylum*-ul de pe povârnișul Capitoliului, se va păstra în limbajul oficial, în formulele de adresare către *populus ac plebs*[62], perpetuate până în vremea când plebea era de mult inclusă în *populus Romanus*.

O altă *inițiativă* a lui Romulus, apreciată de Cicero ca o măsură înțeleaptă de a asigura dăinuirea cetății, a fost răpirea sabinelor. Firescul acceptării ei ne încredințează că această practică se înscria într-o tradiție moștenită de latini de la strămoșii lor indoeuropeni și perpetuată apoi simbolic în datinile de căsătorie. În societatea indoeuropeană primitivă, răpirea a fost una dintre cele mai vechi forme de căsătorie, alături de cumpărare. Unele triburi se pare că practicau răpirea, altele cumpărarea, sau cele două practici puteau coexista în cadrul aceluiași trib, după cum atestă tradițiile perpetuate în India, Grecia, Italia și răsăritul Europei. Răpitorii erau de regulă prietenii cei mai apropiați ai mirelui, care duceau în brațe fecioara răpită în casa acestuia, acoperind-o cu o pânză sau o haină, pentru a nu fi recunoscută pe drum. În multe limbi indoeuropene, verbul *a se însura* se exprimă prin sintagma „*a aduce acasă o soție*": latină – *uxorem ducere*, greacă *gynaika aghesthai*, germană – *ein Weib heimfuhren*; în alte limbi din aceeași familie, cuvintele *soție*, *nuntă*, provin de la radicalul verbal **vedh*/**vodh* – (a duce): skrt. – *vadhu* (soție), *vahatu* (nuntă), v. iran. – *vadu* (soție) etc.[63] Simularea răpirii în casa miresei, trecerea ei peste prag de către prieteni în casa mirelui, vălul nupțial care ascundea mireasa de ochii lumii sunt, se pare, tot

---

[62] Cf. T. Livius, *op. cit.*, XXIX, 27.

[63] Cf. Th. Simenski, Gh. Ivănescu, *Gramatica comparată a limbilor indo-europene*, București, Editura didactică și pedagogică, 1981, p. 475.

atâtea reminiscențe ale căsătoriei arhaice prin răpire, preluate și perpetuate și în tradiția romană.

La unele popoare (indieni, greci, slavi, germani) există obiceiul ca prietenii mirelui din alaiul de nuntă să fie înarmați simbolic, în amintirea posibilelor ciocniri, care vor fi avut loc în cazul răpirilor de odinioară, între grupul răpitorilor și cel al părinților sau rudelor plecate în căutarea „miresei"

Prin urmare, răpirea sabinelor are justificarea unei îndelungate tradiții, ea fiind în principiu o formă matrimonială, autorizată în anumite circumstanțe. Reproducem după T. Livius câteva detalii ale celebrei legende, prezentată de el ca un fapt autentic din zorii istoriei romane, ocazie cu care femeia va intra ca factor important în actul etnogenezei romane.

Devenită prin sporul de forțe virile competitivă cu cetățile din jur, Roma era însă în pericol ca dăinuirea ei să nu depășească o generație, din cauza numărului mic de femei; suntem de părere că sintagma din textul latin *penuria mulierum* nu trebuie tradusă prin „lipsa femeilor", deoarece prezența unor femei latine în cetate poate fi dedusă din episodul legat de trădarea Tarpeiei. La sfatul senatorilor, Romulus trimite o solie la neamurile vecine, autorizată să ceară pentru noul popor „alianță" (*societas*) și „drept de căsătorie" (*connubium*)" După actul întemeierii suntem deja în prezența a trei modalități prin care romanii își vor spori și extinde în viitor puterea: azilul, alianța, căsătoria. De o mare forță persuasivă a fost discursul atribuit de istoric soliei romane, prin care aceasta își legitima demersul în cetățile vecine: „Și orașele, ca toate celelalte lucruri, au un început modest; apoi însă, acelea pe care propriile lor merite și zeii le ajută, ajung la bunăstare și faimă; e bine știut că zeii au fost favorabili întemeierii Romei și că nici meritele nu-i vor lipsi, de aceea să nu pregete, ca oameni, să-și unească sângele și obârșia cu oameni asemenea lor"[64]! În pofida acestei exhortații abile, solia romană nu a fost nicăieri bine primită, dimpotrivă, se spune că romanii au fost îndemnați în derâdere să deschidă un *asylum* și pentru femei, ceea ce ar fi echivalat cu dreptul de căsătorie (*connubium*), pe care-l cereau

64 T. Livius, *op. cit.*, I, 9, tr.n.

de la vecini. Urmările sunt binecunoscute. Romanii și-au disimulat mânia, pregătind cu fast jocurile sacre în onoarea lui Neptunus Equester, numite *Consualia*[65], la care au invitat și familii din cetățile vecine. Amploarea orașului proaspăt întemeiat și ospitalitatea locuitorilor lui i-au uimit pe străinii veniți de pretutindeni, între care cei mai numeroși erau sabinii. Așa cum fusese plănuit, după ce jocurile au început și toți erau atenți la spectacol, la un semn, romanii au răpit fecioarele sabine și le-au dus la casele lor. Cele mai frumoase erau duse de plebei fruntașilor cetății, iar cea mai arătoasă, râvnită de toți, s-a spus că-i este dusă lui *Tallasius* (de atunci, spune T. Livius, acest cuvânt a figurat în chiotele de nuntă)[66]. După ce rudele fecioarelor răpite au fugit, indignate de profanarea legii sacre a ospeției, Romulus a rostit în fața tinerelor sabine un scurt discurs, menit să le potolească temerile și să le garanteze un tratament onorabil: „Acest lucru s-a întâmplat din cauza trufiei părinților lor, care le-au refuzat vecinilor romani dreptul de căsătorie legitimă; ele însă vor avea parte de „căsătorie" (*matrimonium*) și de „comuniunea tuturor bunurilor, a dreptului de cetățenie și a copiilor (*societas omnium bonorum, civitatis et liberorum*). De aceea să-și potolească mânia și să-și dăruiască inima acelora, cărora soarta le-a încredințat trupurile lor, căci adesea, dintr-o ofensă se naște mai târziu buna înțelegere: căci ele vor avea parte de bărbați buni, care se vor strădui ca, îndeplinindu-și îndatoririle de soți, să le ostoiască dorul de părinți și de patrie"[67] Dar, argumentele cele mai convingătoare pentru firea femeii au fost, spune istoricul, vorbele și mângâierile soților lor.

Conform tradiției, răpirea fecioarelor a stat la originea celui dintâi dintre războaiele purtate de romani cu vecinii lor din Latium, antemnații, crustumnii și sabinii. Primele neamuri au fost repede învinse și, la rugămintea soțiilor romane cu aceste obârșii (între care

---

Numele acestei sărbători, celebrată de romani la 21 august și 15 decembrie, derivă de la *Consus*, veche divinitate italică a vegetației, cu care va fi identificat Neptunus Equester, patronul ordinului cavalerilor.

Tallasius pare a fi numele unei vechi divinități italice a căsătoriei, similară zeului *Hymeneus* la greci; numele ei, în cazul dativ (*Tallasio*) sau vocativ (*Talasi/Talassie*) era invocat de nuntași, fără a mai avea o motivație clară pentru ei.

T. Livius, *op. cit.*, traducere de P. Popescu Gălești, pp. 21–22.

Hersilia, soția lui Romulus), ele au primit drept de cetățenie romană. Cu sabinii, conduși de regele Titus Tatius, ostilitățile s-au prelungit și Roma era pe punctul de a fi cucerită, când sabinele, mulțumite de căsniciile lor, s-au aruncat între combatanți, implorându-i să încheie pace. Consecința intervenției lor a fost, spune T. Livius, „nu doar încheierea păcii între romani și sabini, ci și contopirea lor într-o singură cetate, îngemănată (*geminata urbs*)". Pentru a pecetlui pacea, spune și Cicero, „romanii le-au acordat sabinilor cetățenia romană, le-au îngăduit participarea la cultul divin și l-au asociat pe regele sabin la domnie"[68].

Acestei legende, care a traversat veacurile, i se pot atribui semnificații multiple. În primul rând, scopul ei, ca al oricărei legende etiologice, este să motiveze prezența unei importante componente sabine în configurația etnică a poporului roman, alternanța la domnie a regilor latini (Romulus, Tullus Hostilius) și sabini (Numa Pompilius, Ancus Marcius), precum și existența unor numeroase ginți de origine sabină între gințile patriciene sau plebee ale Romei. Istoricul Suetonius relatează pe larg indigenarea în patriciat a unei asemenea ginți sabine și ascensiunea ei în viața cetății romane. E vorba de *gens Claudia*, originară din cetatea sabină Regilli, mutată la Roma după pacea cu Romulus și primită între gințile patriciene, fie în timpul lui Titus Tatius, fie după alungarea regilor. Ginta a primit de la statul roman ogor pentru clienții săi și un loc de îngropăciune în interiorul cetății, la poalele Capitoliului, semn de mare consideрație, căci, de regulă, cimitirele erau îngăduite doar în afara orașului. Membrii acestei ginți au obținut în secolele următoare de 28 de ori consulatul, de 5 ori dictatura, de 7 ori cenzura, au primit de 7 ori onorul militar al triumfului și de 2 ori pe cel al ovației. Toți purtau numele gentilice *Claudius* sau *Clodius*, la care se adăugau diverse nume personale (*praenomina*) și diverse supranume (*cognomina*), între care și *Nero*,care însemna în sabină „*puternic, viteaz*" Din această gintă proveneau personalități de marcă ale istoriei romane precum Appius Claudius Caecus și Claudius Caudex precum și împărații din dinastia claudiană, Tiberius, Claudius și Nero.

---

68 Cicero, *De republica*, II, 7, trad. de Gh. Ceauşescu, în vol. *Despre supremul bine şi supremul rău*, p. 280.

Sabinii făceau parte din cel de-al doilea val de italici indoeuropeni, cel al osco-umbrienilor, venit în peninsulă la sfârșitul mileniului al doilea. Ei se stabiliseră în nord-estul Latium-ului și unele dintre triburile lor ajunseseră să locuiască pe colinele Romei, Viminal și Quirinal. Sabinilor li se atribuie un mod de viață auster și același conservatorism al tradițiilor, pe care-l va reflecta și cadrul instituțional roman, în temeiul apartenenței lor comune la o familie etnolingvistică italică.[69] Exegeții vieții romane sunt de părere că legenda răpirii sabinelor încearcă să motiveze atât înrudirea genetică a celor două neamuri, cât și contopirea deprinderilor lor de viață austeră într-o datină ancestrală comună (*mos maiorum*), printr-o simbolică nuntire, cum ar putea fi considerată metaforic răpirea sabinelor.[70]

O altă posibilă semnificație a legendei vizează locul femeii romane în familia și societatea antică. Cinstirea care va fi acordată matroanelor romane se datorează și provenienței primelor matroane din mediul auster al sabinelor, vestite pentru virtuțile lor casnice; totodată, promisiunile făcute sabinelor de către Romulus i-au

---

[69] Constituirea unei familii italice, incluzându-i pe latino-falisci și osco-umbrieni, părea o certitudine în lingvistica indoeuropeană a secolului al XIX-lea și a primelor decenii ale secolului XX. În ultimele decenii, însă, teoria unei unități etnice și lingvistice protoitalice, care ar fi ființat în nordul Italiei, după desprinderea celor două grupări etnice din arealul indoeuropean, este serios contestată, pe motiv că venirea în Italia a latinilor și osco-umbrienilor s-a petrecut în etape diferite. Lingvistul italian G. Devoto este convins că separarea latinilor de osco-umbrieni nu este un fapt italic, ci indoeuropean: „Dacă italica comună ar fi existat, asemănările dintre limbile italice ar fi vechi și diferențele recente, or, realitatea este alta" (*Problemi e Orientamenti di grammatica e di storia delle lingue classiche*, în volumul *Introduzione alla filologia classica*, Milano, 1951, p. 897). Și V. Pisani separă latina de osco-umbriană, considerând că „teoria care făcea din latină și osco-umbriană două jumătăți ale unei familii italice, trebuie respinsă" (*Glottologia indoeuropea*, Torino, 1949, p. XVI, nota 1). Convergența unor fapte de limbă și apropierea așezărilor preistorice și istorice ale celor două ramuri etnice îl determină însă pe C. Tagliavini să accepte ideea că strămoșii latinilor și ai osco-umbrienilor au deținut poziții învecinate în partea vestică a arealului originar indoeuropean, de unde au migrat apoi, în două valuri, în etape succesive, înspre peninsula italică (*Originile limbilor neolatine*, București, Ed. Șt. și enciclop., 1977, pp. 67–68, nota 9).

[70] P. Grimal, *Histoire mondiale de la femme*, vol. I, pp. 393–394.

garantat dintru început femeii o situație juridică onorabilă în familia romană, ca „părtașă la toate actele divine și umane" (*socia omnium divinarum humanarumque rerum*), cum va defini juristul Ulpian condiția juridică a soției, în *Codex Iustinianus* (IX, 32). În temeiul acestei garanții, femeia romană va fi, alături de soțul ei, stăpâna casei și mamă respectată, așa cum constata și scriitorul grec Dionis din Halicarnas (*Antichități romane*, II, 25).

După unii autori (Plutarh), sabinelor li s-ar fi promis atunci că nu vor avea de îndeplinit în casă nici o muncă mai grea decât torsul lânii. Și acest amănunt confirmă funcționalitatea esențială a oricărei legende etiologice, aceea de a motiva metaforic o anume realitate, cum este în acest caz atașamentul romanilor față de un clișeu tradițional, cel al „matroanei torcătoare" (*matrona lanifica*). Rezistența acestui etalon etic în mentalitatea romană va face ca el să rămână un reper constant în evaluarea meritelor unei femei: vorbind despre Fulvia, soția lui Antonius, Plutarh (*Vieți paralele*, *Antonius*, 10) îi reproșa că „nu se gândea la torsul lânii" Suetonius pretindea că Augustus nu a purtat niciodată alte veșminte decât cele țesute în casă de soția, fiica sau nepoatele sale, chiar dacă e destul de dificil de acomodat această versiune cu obiceiurile Iuliei, mondena fiică a principelui.

În viziunea unor cercetători moderni[71], episodul răpirii sabinelor nu trebuie asimilat unui act de violență, de altfel incompatibil cu postura sacră a întemeietorului, și, de vreme ce s-a petrecut într-o ambianță prielnică căsătoriei (prin prezența unor elemente indispensabile în ritualul ei roman: caracterul sacru al ceremoniilor consuale, prezența părinților și a rudelor paterne ale tinerelor), el poate fi asimilat unei căsătorii tradiționale. Astfel se explică și acceptarea în ceremonialul de mai târziu al căsătoriei romane a pantomimei răpirii, cu care se încheia prima parte a căsătoriei, *traditio* (încredințarea miresei de către tatăl și rudele ei viitorului mire), pentru ca cea de-a doua parte a ei, *deductio in domum* (conducerea miresei înspre casa mirelui) să reamintească simbolic ducerea sabinelor răpite în casele în care urmau a fi soții și mame respectate și iubite.

---

[71] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, vol. I, p. 68; Georges Dumézil, *Căsătorii indoeuropene și Cincisprezece chestiuni romane*, Iași, E. Polirom, 2002, pp. 67 – 70.

A. Gellius îi atribuie Hersiliei, soția legendară a lui Romulus, înainte de intervenția ei în medierea păcii dintre romani și sabini, următoarea rugă către Neria, soția lui Marte: „Neria lui Marte, te rog dă-ne pace, ca să ne fie căsătoriile sigure și prospere, fiindcă a fost vrerea soțului tău să fie răpite fecioare, spre a le da lor copii și patriei urmași“[72]. Meritul sabinelor de a fi evitat vărsarea sângelui, ce urma să curgă în vinele copiilor lor, spune legenda, a fost recunoscut și răsplătit de către Romulus, atunci când a împărțit poporul în 30 de curii[73], dând acestora numele unor femei sabine. Prin acest gest a fost inaugurată tradiția onorurilor și elogiilor publice, ce vor fi acordate femeilor romane, sub forma discursurilor funebre, a statuilor comemorative sau a unor apelative onorifice, precum *Mater Patriae*, *Mater Senatus*, *Mater Castrorum*, *Mater Augustorum*, titluri onorifice acordate de împăratul Septimius Severus soției sale Iulia Domna, una dintre cele mai pregnante personalități feminine ale secolului al II-lea p. Chr.

Intervenția salutară a sabinelor în apărarea soților lor și a cetății înseși, a făcut, spun istoricii romani, ca ele să fie învestite cu titlul de *matrona*, a cărui semnificație este lesne deductibilă prin corelare cu cel de *patronus* (după care a fost creat analogic). *Patronus* era șeful familiei (*pater familias*) în ipostaza sa de apărător al unei importante categorii sociale, accesorie familiei, „clienții“ (*clientes*). Aceștia erau „ascultătorii“, sensul cel mai probabil al cuvântului *clientes*, format de la verbul arhaic *cluere* (a asculta), oameni de condiție liberă, care ofereau patronului în schimbul protecției sale (mai ales juridice)

---

72 T. Livius, *op. cit.*, XIII, 13, tr.n.

73 *Curia* a fost la început o diviziune cu caracter politic și religios în cadrul celor trei triburi originare *Ramnes*, *Tities* și *Luceres*, care alcătuiau poporul roman; s-a presupus o posibilă relație etimologică între *curia* și *vir*, în baza cuvântului volsc *coveria*, ce desemna senatul. În virtutea corespondenței semantice dintre lat. *vir* și umbrianul *veiro*, *coveria* >*curia*, ar fi, „o întrunire a bărbaților“ (cf. Breal-Bailly, *op. cit.*, *sub voce vir*). Faptul că acest cuvânt va desemna apoi senatul, ca organ reprezentativ al poporului, precum și clădirea în care se întrunea el, a fost explicat astfel: fiecare curie originară avea sacrificiile și templele ei proprii, care se vor numi și ele *curia*; dat fiind faptul că, în împrejurări solemne, senatul roman se întrunea în temple, numele *curia* a devenit sinonim cu cel al senatului. Avem a face probabil și în latină cu o extensie semantică similară celei volscă.

sprijin electoral sau material. Numele *matrona*, purtat de femeia romană în ipostaza ei de protectoare a familiei, implica o nuanță de demnitate și sacralitate, acest titlu fiind atribuit și unor divinități feminine protectoare, precum *Matrona Iuno*.

Demnitatea și austeritatea adusă de sabine în noua cetate au fost cu atât mai benefice pentru moralitatea ei, cu cât episodul Tarpeiei, dovedește că femeia romană (de neam latin) era gata să sacrifice uneori datoria civică cupidității: Tarpeia, fecioara romană, coruptă de aurul promis de regele sabin Titus Tatius pentru a deschide sabinilor porțile Romei, a fost pedepsită pentru trădare de sabinii înșiși și numele ei va fi dat stâncii de pe care vor fi aruncați condamnații la moarte. Această legendă arată că și sabinii au folosit mijloace mai puțin licite în înfruntarea lor cu romanii, făcând ca inițiativa romanilor în declanșarea ostilităților (răpirea sabinelor) să-și atenueze gravitatea.

În literatura latină, femeia sabină, alăptându-și pruncii la sân și purtând grija gospodăriei ei modeste, devine un model etic, constant invocat de poeții clasici care se întorc cu nostalgie spre bunele rânduieli ale începuturilor (Vergiliu, Horațiu, Iuvenal).

Contopirea dintre romani și sabini într-o „cetate îngemănată" (*geminata urbs*) a fost omagiată de Romulus, spune T. Livius, prin asocierea la domnie a lui Titus Tatius și prin atribuirea apelativului *Quirites*[74] tuturor cetățenilor romani. Acest nume se va perpetua simbolic în adresarea către poporul, convocat ca adunare militară, prin apelativul *Quirites* sau *populus Romanus Quiritium*. Din cetatea sabină Cures va veni la Roma cel de-al doilea rege al romanilor, Numa Pompilius, care va da Romei, constituite prin puterea armelor

---

[74] În legătură cu etimologia acestui apelativ, autorii antici Varro, (*Limba latină*, VI, 7), Dionis din Halicarnas,(*Antichități romane*, II, 48), Strabo (*Geografia*, V, 147) derivă pe *Quirites* fie de la orașul sabin *Cures*, fie de la *quiris*, numele lanciei în dialectul sabin. Unii exegeți moderni (Niebuhr, Mommsen) consideră că cele două cuvinte (*cures* și *quiris*) pot avea o origine comună și propun traducerea lui *Quirites* prin „purtătorii de lăncii"; alții (Lange, Gilbert, Bouché-Leclercq), îl consideră pe *Quirites* ca o formă analogă derivatului *Curites* din *curia* și îl traduc prin „membrii curiilor" (singura obiecție în privința acestei etimologii fiind cantitatea diferită a vocalei din radicalul celor două cuvinte).

„dreptul, legile și datinile" (*ius*, *leges*, *mores*)[75]. Prin activitatea de reformator a lui Numa, Roma, se spune în istoria liviană, a încetat să mai fie văzută de vecini doar ca „o tabără militară, apărută în mijlocul lor pentru a le tulbura liniștea", și a fost înconjurată de un respect religios, care-i va garanta inviolabilitatea. Numa Pompilius a disciplinat pornirile excesiv războinice ale supușilor săi, subordonându-le unor comandamente divine: în acest fel, antica *virtus* (vitejie) își asociază definitiv și benefic acea calitate, prezentă latent în zestrea genetică a romanilor (ca descendenți din piosul troian Aeneas), *pietas* (credința față de zei și strămoși) și, împreună cu *fides* (buna credință în relațiile dintre oameni), cele trei concepte vor forma triada axiologică fundamentală a moralei romane. Regele Numa îi va consacra zeiței *Bona Fides* (abstracțiune divinizată, de origine sabină, a cuvântului dat, care veghea la îndeplinirea convențiilor publice și particulare) o sărbătoare la 1 octombrie și un templu; în semn că în mâna omului se afla chezășia respectării bunei credințe, preoții însărcinați cu acest cult oficiau slujba având mâna dreaptă acoperită[76].

În ceea ce privește asimilarea în ethnos-ul roman a unei componente etrusce, tradiția legendară îi atribuie lui Romulus și unele victorii asupra celor două cetăți etrusce învecinate, Fidenae și Veii, ceea ce atestă că, încă de la întemeiere, e posibil să fi început infiltrarea elementului etrusc în structura etnică a poporului roman. Sosirea la Roma a unor familii etrusce, din cetatea Tarquinii, din care vor accede la domnie ultimii trei regi ai Romei, s-a petrecut însă mai târziu, în ultimele secole ale regalității (VII–VI a. Chr.), perioadă care coincide cu supremația în peninsula italică a puterii etrusce.

Perioada etruscă a Romei se va încheia prin alungarea ultimului rege etrusc, Lucius Tarquinius Superbus, în anul 509 a. Chr., în urma unei fapte odioase a cărei victimă a fost, după legendă, o femeie romană. În timpul blocadei cetății rutulilor, Ardea, în tabăra asediatorilor etrusci și romani se încinsese o dispută între doi tineri de neam etrusc,Tarquinius Collatinus, căsătorit cu romana Lucreția și Sextus Tarquinius, fiul regelui, căsătorit cu o etruscă; motivul disputei era virtutea soțiilor rămase acasă. La propunerea lui

---

[75] Cf. T. Livius, *op. cit.*, I, 19.

[76] Cf. T. Livius, *op. cit.*, I, 21.

Collatinus, pleacă cu toții în noapte, pentru a constata la fața locului realitatea meritelor disputate. Pe Lucreția au aflat-o în mijlocul casei, între slujitoare, torcând caiere întregi de lână, în timp ce nora regelui benchetuia cu alte femei din palat. Frumusețea și virtutea Lucreției au aprins patima lui Sextus Tarquinius, care s-a întors a doua zi singur și, uzând de forță, a repurtat asupra virtuoasei femei o josnică victorie. Tânăra a cedat violatorului, îngrozită de amenințarea că-i va fi înscenat un adulter cu un sclav. Chemându-și apoi soțul și tatăl, Lucreția le-a destăinuit siluirea și, deși ei o asigurau că „acolo unde n-a existat premeditare, nu există vină" (*unde consilium affuerit, culpa abest*), ea și-a hotărât singură moartea, pentru a asigura perpetuarea demnității și onoarei femeii, rostind celebra prohibiție: „după exemplul Lucreției, nici o femeie lovită de dezonoare nu va mai supraviețui" (*nec ulla deinde impudica vivet*)[77]. Din nou sâmburele de adevăr, pe care-l presupunem încrustat în fructul luxuriant al legendei, ne determină să căutăm și în acest episod ecouri ale unor fapte reale. Deducem în primul rând aversiunea romanilor față de siluirea brutală a „cinstei femeii" (*pudicitia*), care va face ca memoria gestului Lucreției să se perpetueze după o jumătate de secol într-o împrejurare similară, coincidența celor două întâmplări fiind, de altfel, remarcată de istoricul T. Livius: „la Roma s-a întâmplat o nelegiuire, provocată de pofta desfrânării, cu consecințe nu mai puțin nedemne decât aceea care îi alungase din cetate și de la domnie pe Tarquini, din cauza necinstirii Lucreției și a sinuciderii ei"[78]. E vorba de uciderea tinerei Verginia de către tatăl ei, pentru a nu fi victima bunului plac al decemvirului Appius Claudius, întâmplare care a cutremurat cetatea și a determinat desființarea puterii decemvirale[79]. Peste aproape unsprezece secole, în timpul domniei lui

---

77 *Ibidem*, I, 57–58; acest pasaj livian, care prezintă rivalitatea feminină (*muliebre certamen*) între o femeie romană și una etruscă, va fi prelucrat de Ovidiu în *Fasti* (vv. 727–745), unde Lucreția apare ca etalon al virtuții feminine romane prin contrast cu imoralitatea femeilor etrusce.

78 *Ibidem*, II,13, tr.n.

79 *Potestas decemviralis* a fost puterea supremă conferită între anii 459–451 a. Chr. „celor 10 bărbați" (*decemviri*) pentru a elabora legi scrise, necesitate revendicată cu prioritate de plebe; ei au alcătuit și publicat în for Legea celor 12 table (*Lex*

Iustinian (sec. VI p. Chr.), în partea răsăriteană a Imperiului roman, cinstea unei femei va fi considerată o podoabă la fel de prețioasă, pe cât era de rară: în timpul conflictelor dintre facțiunile verzilor și ale albaștrilor, povestește istoricul Procopius din Caesareea, o femeie se plimba cu barca împreună cu soțul ei și, atunci când s-au întâlnit cu o barcă a insurgeților și ea a fost luată cu forța, i-a șoptit soțului ei să nu-și facă griji, fiindcă cinstea nu-i va fi primejduită; profitând de o clipă de neatenție a răpitorilor ea s-a aruncat în apă[80].

Întorcându-ne la legenda Lucreției, trebuie să mai observăm că ea reliefează (poate prea ostentativ) modul de viață auster al femeii romane în contrast cu cel al semenelor ei etrusce, astfel că cele două prototipuri existențiale dobândesc valoarea unor simboluri etnice. Este știut că romanii i-au privit cu ostilitate pe etrusci, insistând, în puținele lucrări pe care le-au dedicat acestui popor, asupra frivolității și cruzimii lui[81]. Romanii par să fi impus în timp un consemn al tăcerii asupra poporului, care a avut primul aport civilizator esențial în viața lor, astfel că, după afirmația etruscologului britanic Donald Strong, etruscii au fost „un popor istoric care nu a lăsat istorie"

Pare un paradox faptul că etruscii, deși au cunoscut scrierea (preluată de la grecii din sudul Italiei) și au transmis-o și neamurilor italice, nu au lăsat nici un document literar. Reputatul etruscolog italian Massimo Pallotino e de părere că „amintirea oricărei posibile aventuri spirituale, legate de precocea înflorire a acestei civilizații, s-a pierdut și a fost ștearsă de declinul său, nu mai puțin precoce. Astfel că ea ne apare prin relicvele sale, mai todeauna distantă, esențialmente mută"[82]. Relicvele etrusce la care se referă Pallotino

---

XII tabularum), codul juridic fundamental roman, sursă a întregului drept public și privat, rămasă în vigoare până în vremea împăratului Iustinian (527–565 p. Chr.). Puterea oferită decemvirilor va deveni impopulară la Roma, datorită unor abuzuri, de felul celor semnalate de T. Livius, și va fi desființată după publicarea în for a celor 12 table de legi.

80 Cf. Procopius din Caesareea, *Istoria secretă*, VII, 37–38, traducere de H. Mihăescu, București, Ed. Acad. R.S.R., 1972, p. 75.

81 Verius Flaccus, *Etruscarum rerum libri* și lucrarea împăratului Claudius, *Tyrrhenica.*

82 M. Pallotino, *Etruscologia*, Milano, 1964, p. 481, apud G. Bonfante, L. Bonfante, *Limba și cultura etruscilor*, București, Ed. Științ., 1995, p. 28

sunt în marea lor majoritate epigrafice și prin intermediul lor se pot stabili unele aspecte ale civilizației etrusce, între care și statutul social privilegiat al femeii. O confirmare a acestui fapt este frecventa folosire a matronimicului în intitulații, fapt care, în opinia lui Pierre Grimal, nu trebuie totuși pus pe seama unui matriarhat etrusc[83]. Femeia etruscă avea propriul său nume (*praenomen*) spre deosebire de cea romană, care purta doar numele gentilic patern. Un astfel de *praenomen* feminin etrusc a fost *Gaia* (corespondentul masculinului *Gaius*), pe care-l atestă formula, de presupusă proveniență etruscă, a angajamentului prestat de soția romană, în momentul căsătoriei: *Ubi tu Gaius, ego Gaia*, expresie mai puțin traductibilă în litera cât în spiritul ei. Acestă formulă exprima succint legământul soției de a se identifica în toate privințele cu soțul său, ca alter-ego feminin al lui. Iulius Paris, autorul lucrării „Despre nume" (*De nominibus*) afirmă că prestigiul prenumelui Gaia s-ar datora Gaiei Caecilia, soția regelui roman de origine etruscă, Tarquinius Superbus, recunoscută ca o „desăvârșită torcătoare" (*optima lanifica*); în amintirea ei, s-ar fi născut și perpetuat obiceiul ca atunci când tinerele mirese erau aduse în casa soțului, să fie întrebate în pragul casei cum vor să fie numite și ele să răspundă că vor să se cheme Gaia. În fresca liviană a vieții romane din ultima perioadă a regalității, apar două femei etrusce, care corespund reprezentărilor iconografice din mormintele etrusce. În frescele tombale, femeia etruscă este luxos înveșmântată și împodobită, participând la ospețe alături de soțul ei, fapt neîngăduit în acea vreme la Roma, iar în Grecia permis doar curtezanelor. Prima dintre femeile etrusce, prezente la T. Livius, este *Tanaquil*, nume ce însemna în etruscă „pricepută în arta divinației" (artă pe care romanii au preluat-o în datele ei esențiale din *disciplina Etrusca*). Ca și soțul său, Lucumon, etrusca Tanaquil își va romaniza numele devenind Gaia Caecilia. Ajunsă regină a Romei, alături de Lucius Tarquinius Priscus, această femeie va reuși prin practici divinatorii și intrigi abile să obțină după moartea soțului ei, domnia pentru Servius Tullius, sacrificând speranțele dinastice ale propriilor fii.

---

[83] P. Grimal, *Histoire mondiale de la femme*, I, p. 39, contestă ipoteza unei societăți etrusce matriarhale, polemizând pe această temă cu J. Helergon, autorul lucrării *La vie quotidienne chez les Etrusques*, Paris, 1961.

A avut totuși meritul de a fi intuit în acest fiu de sclavă, crescut de ea în palat, calitățile care vor face din el cel mai popular rege etrusc al Romei. După modelul lui Tanaquil, fiica lui Servius Tullius, Tullia se va implica și ea în intrigile de culise ale palatului, pregătind uciderea tatălui ei și înscăunarea soțului, Lucius Tarquinius, pe care-l îndeamnă la crimă, prin subtile confesiuni: „Ceea ce i-a lipsit, îi șoptea ea mereu, nu a fost un om căruia ca soție să-i slujească precum o sclavă, ci un bărbat vrednic de domnie, care să-și amintească că e fiul lui Tarquinius Priscus și să prefere a pune mâna pe sceptru, în loc să aștepte a-l primi"[84] (I, 47). Tullia a izbutit să-și determine soțul să-l ucidă pe Servius Tullius și să se proclame rege. Etrusca Tullia, trăind printre semenele ei romane, a disprețuit condiția acestora de sclave ale bărbatului lor și a încercat să străpungă bariera interdicțiilor impuse prin tradiție femeii, sfidând-o și pe aceea a ieșirii în public. Aflând de moartea tatălui ei, impulsiva Tullia s-a suit într-o trăsură și, fără a se sfii de mulțimea bărbaților adunați în for, și-a chemat afară din senat soțul și i s-a adresat cea dintâi ca unui rege. Cu câtă ostilitate a primit poporul roman domnia acestui ultim rege etrusc, se poate deduce și din cognomenul *Superbus* (Trufașul), pe care i l-a atribuit, precum și din revolta care a culminat cu alungarea din Roma a familiei regale etrusce în 509 a. Chr. E de presupus însă că, și după alungarea regilor etrusci, numeroase familii etrusce au continuat să trăiască în cetatea romană și că numărul lor a sporit după cucerirea de către romani a înfloritoarelor cetăți etrusce. Din splendida civilizație a etruscilor, Roma va prelua și va asimila cele mai importante elemente, recunoscând în acest fel nației etrusce un incontestabil ascendent cultural.

Titus Livius afirmă că în primele secole ale republicii, limba etruscă se vorbea la Roma așa cum se va vorbi apoi greaca și că familiile aristocrate își trimiteau fiii în cetățile etrusce, spre a se iniția în *disciplina Etrusca*, sumă a tuturor cunoștințelor divinatorii, în care poporul etrusc fusese inițiat, spunea o veche legendă, de către omniscientul zeu etrusc Tages. Dominația etruscă la Roma a lăsat amprente profunde și în organizarea socială și administrativă,

---

[84] T. Livius, *op. cit.*, I, 47, tr.n.

înlocuind, prin reforma lui Servius Tullius, vechea structură gentilică (bazată pe apartenența la ginți) printr-o nouă formă organizatorică, fondată pe avere și domiciliu. Sporește totodată numărul sclavilor precum și importanța economică a elementelor etnice alogene (*plebs*), care nu aparțineau ginților, nu aveau drepturi politice, dar practicau meșteșugurile și comerțul. Reforma serviană a subminat astfel autoritatea aristocrației gentilice, determinând opoziția ei înverșunată față de regii etrusci, fapt care a avut se pare un rol esențial în abolirea regalității. Instaurarea republicii romane va însemna, într-o primă fază, preluarea puterii de către patricieni și respingerea oricăror încercări ale etruscilor de a-și restabili dominația la Roma. În această acțiune, romanii au fost ajutați de grecii din coloniile din sudul Italiei, cunoscute sub numele de *Magna Graecia*, îndeosebi de cetatea Cumae. Contactul romanilor cu grecii este însă cu mult mai vechi, datând, se pare, chiar de la întemeierea cetății. Legenda spune că pe colina Palatin, unde va fi durată Roma, trăia o colonie de greci, originari din Arcadia, ajunși în Italia sub conducerea lui Evandros, care-și numiseră așezarea *Pallantion* (de unde derivă, foarte probabil, și numele colinei Palatin, numită de greci *Pallantios lophos*), după numele cetății lor originare. T. Livius este de părere că Romulus a preluat de la aceștia cultul lui Hercule și l-a asimilat tradiției religioase albane[85]. Prin urmare, trebuie luat în considerare dintru început și aportul unei componente elene, nu atât pentru configurația etnică a poporului roman, cât mai ales pentru rolul ei de mediator al contactului ulterior între civilizația romană și cea greacă, decisiv pentru destinul spiritualității romane.

Cât de compozită a fost sub raport etnic structura poporului roman, ne putem convinge parcurgând nu numai istoria liviană, ci și genealogiile atribuite de Suetonius împăraților romani. Am amintit anterior prezența la Roma a gintei sabine Claudia din care proveneau împărații Tiberius, Claudius și Nero. În această gintă, spune Suetonius, atât bărbații cât și femeile s-au remarcat prin exemple diverse. Între femeile cu acest nume celebre au fost vestala Claudia, care, prin puterea castității ei, a scos din Tibru,trăgând-o doar cu pletele, corabia împotmolită a zeiței Cybele, sosită cu alai

---

85 *Ibidem*, I, 7

la Roma, dar și o altă Claudia, cunoscută drept Clodia (< Claudia), contemporana lui Cicero, care-i face, în discursul *Pro Caelio*, un aspru rechizitoriu pentru moravurile ei libertine: „Dacă o femeie necăsătorită ține casa deschisă pentru poftele oricui și se complace să trăiască public ca o curtezană, să ia parte la ospețele date de oameni care nu sunt din familia ei, dacă va face acest lucru, nu numai la Roma, ci în văzul tuturor celor ce vin la băi în stațiunea Baiae, dacă, în sfârșit, ea afișează acest comportament nu numai prin felul cum merge, ci și prin găteala și suita sa, prin nerușinarea ocheadelor, prin vorbele-i slobode și prin îmbrățișări, sărutări, îmbăieri, plimbări cu barca, apariții la ospețe, nu face ea oare impresia nu doar a unei curtezane ci, aș zice, chiar a unei prostituate“[86].

Ginta Claudia, deși de origine plebeiană, după indigenarea ei între gințile patriciene romane, va manifesta o înverșunată aversiune față de plebe. Ginta Octavia, din care provenea Augustus, originară din cetatea volscilor, Velitri, deși admisă între gințile patriciene, se va întoarce între cele plebee, pentru a reveni în cele din urmă din nou la patriciat[87] Ginta Domitia, din care provenea la origine Nero (adoptat ulterior în ginta Claudia), are tot o origine italică, plebeeană, schimbată apoi prin includerea ei între gințile patriciene romane. Ginta Salvia, din care se trăgea împăratul M. Salvius Otho, era de origine etruscă, ajungând la Roma din cetatea etruscă Ferentium[88].

Asimilarea etnică, unul din principiile de bază ale romanizării, a fost eficientă în plan civic, ne asigură T. Livius, în măsura în care nu a destabilizat valorile etnice tradiționale: „Puterea Romei a crescut tocmai pentru că ea nu a disprețuit nici un neam și nici un om în care au strălucit însușiri morale alese“[89].

În decursul secolelor, structura etnică și socială a poporului roman va fi susceptibilă de mutații succesive, pe măsura desăvârșirii procesului istoric generator al statului, realizat prin concurența a numeroși factori: a) externi: azil, cucerire, colonizare, confederare; b) interni: procese de diferențiere și omogenizare socială. Amestecul

---

[86] Cicero, *Pro Caelio*, 20, tr.n.

[87] Cf. Suetonius, *op. cit.*, *Vita Octavii*, I, 2.

[88] Cf. Dio Cassius, *Istoria romană*, III, 48.

[89] T. Livius, *op. cit.*, IV, 3, tr.n.

de rase și obiceiuri, prilejuit de contactul romanilor cu popoarele învinse sau confederate, a avut importante repercusiuni și în plan mental. Era firesc ca și condiția femeii romane să resimtă influența prefacerilor esențiale care au modelat mentalitatea concetățenilor săi și să se emancipeze progresiv în consonanță cu acestea.

Așa cum sperăm să fi rezultat din această sumară incursiune în problematica etnogenezei romane, sub învelișul legendar, se poate intui realitatea unei osmoze etnice, politice, religioase și legislative, din care a luat naștere societatea romană. O versiune acreditată de autorii antici, relativ la structura ternară a ethnos-ului roman, se referă la trei triburi etnologice sau genetice numite *Ramnes*, *Tities*, *Luceres*. Se crede că *Ramnes* (< *Rama=Roma*) era numele generic al latinilor, locuitori ai colinei Palatin, *Tities* (< *Titus*, numele regelui sabin) erau numiți sabinii, locuitori ai colinei Quirinal, cât despre *Luceres*, unii autori antici[90] menționează cu onestitate necunoașterea originii acestui nume, alții (Cicero, Varro) îl derivă de la *lucus* (dumbravă, loc de azil), de la *lucumon* (numele etrusc al regelui), sau de la *Lucerus*, numele divinității protectoare a cetății albane Ardea. Prin urmare, în privința celei de-a treia componente tribale, există prezumția proveniență ei etrusce sau latine (albane). În esență au existat în antichitate două teorii fundamentale asupra etnogenezei romane: aceea a agregării progresive a trei triburi și aceea a diviziunii primordiale a unui grup etnic originar în trei părți, formulată de Dionis din Halicarnas[91]. În ce privește opinia cercetătorilor moderni, Bouché-Leclercq consideră că un argument important în favoarea teoriei incorporării succesive a unor grupări etnice în cetatea romană este și faptul că cele trei triburi nu au fost reprezentate decât succesiv în adunările laice (senat) și religioase (colegiile sacerdotale) romane.[92] Georges Dumézil e de părere că la Roma, în vremea lui Augustus, deci și a lui T. Livius, au circulat două versiuni ale sinecismului originar, cea latino-sabină sau cea latino-sabino-etruscă, și că prevalența uneia sau alteia a fost determinată și de motive de oportunitate: versiunea care includea și componenta

---

90 *Ibidem*, I,13.

91 Dionis din Halicarnas, *op. cit.*, II,7.

92 A. Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, Paris, 1931, p. 5, nota 1.

etnică etruscă a fost în vogă în perioada când etruscul Maecenas, consilierul lui Augustus, era la putere, pentru ca, după disgrația acestuia, să fie repusă în circulație versiunea latino-sabină.[93] Istoricul Mommsen e de părere că legendele etnogenezei au fost acreditate oficial de literatura latină în intenția de a se conferi legitimitate dominației italice a romanilor: personajele legendare latine, sabine, etrusce implicate în procesul etnogenezei poporului roman, îi asigurau astfel acestuia o stare civilă, menită a justifica imixtiunea lui în toate problemele etnice și politice ale peninsulei.[94] În postfața primului volum al *Istoriei romane* a lui Mommsen, istoricul român Emil Condurachi e de părere că presiunea conjugată a influențelor etrusce și grecești la Roma, a determinat și transferul unor reminiscențe mitice din fondul indoeuropean sau italic în povestirile istorice romane, pentru a constitui replica romană a dimensiunii esențiale a civilizației grecești, istorismul.[95]

Paralelismul între povestirile istorice romane și legendele întemeierii din alte cetăți latine (cum ar fi cel dintre legenda fraților ctitori ai Romei și legenda *Dipidii*-lor sau *Digitii*-lor, frații divini întemeietori ai cetății latine Praeneste) pare să ateste proveniența lor dintr-o tradiție mitică comună, indoeuropeană sau protoitalică, peste care s-au suprapus ulterior elemente legendare din fondul italic sau grecesc. Fuziunea acestora într-o versiune unitară romană dovedește că romanii au avut capacitatea de a selecta din mediile culturale contactate elemente esențiale, de a le relua în alt registru decât cel originar, printr-un proces complex de adaptare și difuzare a lor, cunoscut sub numele de *interpretatio Romana*.

Rolul atribuit femeii prin tradiție în etnogeneza romană a fost, cum s-a văzut, cel de „părtașă" (*particeps*) la fondarea neamului roman, de garant al coeziunii componentelor sale etnice și al perpetuării unor cutume originare. Cât despre constiutirea unui etalon etic feminin în zorii istoriei romane, merită reținută fuziunea sub acest aspect a elementelor latin și sabin, într-un prototip feminin,

---

[93] G. Dumézil, *Mit și epopee*, București, Ed. Științifică, 1993, pp. 210–211.

[94] Th. Mommsen, *Istoria romană*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1987, pp. 80–81

[95] *Ibidem*, p. 540

exemplar ilustrat de virtuoasa Lucreția, în evident contrast cu imoralitatea prototipului feminin etrusc, reprezentat de reginele Tanaquil și Tullia. Această antinomie etnică și etică, insistent subliniată de istoricii latini, avea probabil și rostul de a motiva degradarea progresivă a virtuților și exemplarității morale originare a femeii romane, punând-o pe seama unei eredități etrusce, colaterale celei directe, lineare, latino-sabine.

Cap. III ▪ Statutul juridic al femeii romane

3.1. Scurt istoric al dreptului roman

În tratarea acestei probleme se impun câteva precizări preliminare asupra dreptului roman, în care încadrarea juridică a situației femeii a cunoscut în diacronie modificări impuse de însăși evoluția societății romane.[96]

Sursele cunoașterii dreptului roman sunt *autorii latini*, în măsura în care tematica abordată de ei impunea referiri sau precizări detaliate asupra unor probleme juridice, dar mai ales operele *juriștilor romani* din perioada imperială, cărora li se datorează alcătuirea unui corp juridic, ce îmbină perspectiva diacronică și sincronică asupra legislației romane. E vorba în primul rând de lucrarea jurisconsultului Gaius (sec. II p. Chr. menționat și cu cognomenul Noster), *Institutiones* (Principii juridice), lucrare fundamentală, după care se va alcătui în secolul al VI-lea p. Chr., din porunca împăratului Iustinian, monumentalul *Corpus iuris civilis*, o sinteză a dreptului roman, cuprinzând: 1. *Digesta* (titlul generic al lucrărilor împărțite în cărți, capitole, paragrafe, în acest caz fiind vorba de o colecție completă de legi, cunoscută și sub numele grec *Pandectes*); 2. *Institutiones* (Principii juridice); 3. *Constitutiones* (Hotărârile imperiale); 4. *Codex Iustinianus* (Codul de legi promulgate de Iustinian), completat ulterior cu o colecție de *Novellae* (Legi noi). Redactarea acestei lucrări de proporții a fost încredințată de împărat

[96] În alcătuirea acestui capitol, ne recunoaștem îndatorați, sub aspect informațional, lucrării lui Valeriu Ciucă, *Lecții de drept roman*, vol. I–II, Iași, Ed. Polirom, 1999.

juristului Tribonianus, care a compilat în primele trei părți lucrările celor mai iluștri predecesori ai săi, Gaius, Ulpianus, Modestinus, Pomponius.

Dreptul roman are un caracter istoric, dar el nu se limitează la simpla consemnare a faptelor și fenomenelor dintr-o anumită perioadă, ci înregistrează în diacronie și sincronie determinismul și perpetua lor devenire. Uimitoarea vitalitate a dreptului roman rezidă atât în capacitatea sa de adaptare, de reglementare a relațiilor social-economice, de esențializare a lor în decursul evoluției sale, cât și în convingerea romanilor că „Progresul unei cetăți se bazează pe respectul față de legi" (*Saltus civitatis in legibus sita est* – traducerea latină a unei aserțiuni aristotelice).

Se pot delimita patru perioade istorice de formare și dezvoltare a dreptului roman, fiecare marcată de trăsături definitorii, atât din punct de vedere al condițiilor obiective, materiale, de existență social – economică și politică, cât și al izvoarelor formale, al modalităților concrete prin care se manifestă normele de drept.

In prima perioadă, care coincide cu perioada istorică a regalității (de la fondarea Romei până în anul 451 a. Chr., când apare prima lege scrisă, *Legea celor XII table*), dreptul roman era *consuetudinar* fiind bazat pe cutuma strămoșească (*mos maiorum*) și pe îndelunga ei aplicare (*longa consuetudo*); dreptul se caracteriza prin rigiditate și formalism, era apanajul patricienilor și prerogativele interpretării lui aparțineau preoților patricieni (*pontifices*), ceea ce a constituit o sursă de neîntrerupte conflicte sociale. Plebeii vor obține, în urma unei revolte, laicizarea dreptului și pentru că până atunci el era de circulație orală s-a decis transpunerea lui în scris, prin publicarea celor 12 table de legi, *Lex XII tabularum*, principalul izvor al dreptului roman privat și public.

A doua perioadă, *cea a dreptului arhaic*, coincide istoric cu epoca cuprinsă între 451 a. Chr. și sfârșitul republicii romane (sec. I a. Chr.), când, alături de datină (*mos*), apare legea (*lex*), adoptată în adunările populare, ca emanație a voinței întregului popor (la origine reprezentat de patricieni) și plebiscitul (*plebiscitum*), ca emanație a voinței plebeene. Spre sfârșitul sec. al III-lea a. Chr., se formează însă o unică clasă dominantă, nobilimea

(*nobilitas*), prin contopirea patricienilor și a plebeilor bogați și, ca urmare, plebea este inclusă definitiv în popor și abilitată să voteze legi. Odată cu procesul de laicizare a dreptului, unii dintre magistrații romani vor fi învestiți cu *iurisdictio*, dreptul de a reglementa prin edicte anumite raporturi juridice; dispuneau de această abilitate la Roma: pretorul urban (însărcinat cu organizarea proceselor între cetățenii romani), pretorii peregrini (ce prezidau instanțele litigiilor dintre cetățenii romani și străini), iar în provincii guvernatorii de provincii și cvestorii lor. În această perioadă, dreptul este încă rigid, formalist și pragmatic și reflectă mentalitatea vremii, dominată de vechile precepte religioase și etice.

Perioada clasică a dreptului roman este cuprinsă între sec. I a. Chr. și sec. IV p. Chr. (sfârșitul domniei lui Diocletian, anul 305 p. Chr.), perioadă care coincide în timp cu ultimul secol al republicii romane și cu întrega epocă a principatului. Dreptul roman reflectă acum decadența vechilor valori austere, ca efect al evoluției civilizației și puterii romane, dar și al influenței filosofiei grecești, a cultelor orientale și a spiritualității creștine. Este o perioadă marcată de o autentică emulație intelectuală în toate domeniile, cel juridic fiind reprezentat de afirmarea unor personalități precum Q. Mucius Scaevola, Celsus, Gaius, Ulpianus, Modestinus.

Formalismului legislativ i se va substitui treptat libera consimțire, buna credință și, mai ales, echitatea în raporturile juridice. Juristconsultul Celsus definește acest aspect al dreptului roman printr-o formulă celebră: *Ius est ars boni et aequi* (dreptul este teoria și practica binelui și a echității). Aceste premise obiective creează un câmp propice de acțiune altor surse de drept, mai flexibile, cum sunt edictele magistraților (*edicta magistratuum*), hotărârile senatului (*senatus consulta*), interpretările date de experții juriști (*responsa prudentium*). Estompându-și aspectul formalist, prin cel consensual, dreptul roman (*ius civile*), capătă un pronunțat caracter volitiv, care-l apropie de dreptul internațional (*ius gentium*).

Perioada postclasică a dreptului roman coincide cu epoca dominatului, inclusiv domnia lui Iustinian (din anul 305 p. Chr., când moare Diocletian, până la moartea lui Iustinian, 565 p. Chr.). Criza profundă, social-economică și politică care cuprinsese imperiul

se va reflecta și în plan juridic prin lipsa de respect pentru normele de drept. Domeniul juridic înregistrează același proces decadent ca și alte sfere ale culturii și spiritualității romane, fapt reflectat în practicismul îngust, cazuistic, în contrast cu originalitatea și creativitatea epocii anterioare. Absolutismul monarhic face ca singurul izvor de drept să devină constituțiile imperiale. În această ambianță, acțiunea lui Iustinian de a dispune elaborarea monumentalei compilații a dreptului roman, cunoscută sub numele *Corpus iuris civilis*, va fi salutară pentru recuperarea și revigorarea valorilor perene ale dreptului roman și receptarea lor în posteritate.

Din punct de vedere al *originii* dreptului roman, juriștconsulții disting între dreptul cutumiar, nescris (*ius non scriptum*) și dreptul fixat în scris (*ius scriptum*).

Din punct de vedere al *obiectului* dreptului, se făcea distincția între 1. *ius civile* sau *ius Quiritium*, dreptul specific cetățenilor romani, reglementând fie raporturile dintre ei (*ius privatum*), fie dintre ei și stat (*ius publicum*), fie dintre ei și religia oficială (*ius sacrum*) și 2. *ius gentium*, dreptul internațional, fondat pe dreptul natural (*ius naturale*).

Dreptul poporului roman (*ius civile* sau *iura populi Romani*), a cărui adaptare la evoluția societății a constituit o permanentă preocupare a forurilor legislative romane, are ca surse: 1. legile (*leges*); 2. plebiscitele (*plebiscita*); 3. hotărârile senatului (*senatus consulta*); 4. constituțiile imperiale (*Constitutiones Caesarum*); 5. edictele magistraților (*edicta magistratuum*); 6. interpretările juriștilor (*responsa prudentium*), acestea din urmă fiind interpretări sau adaptări ale unei legi la o situație nespecifică, făcute de către experții în dreptul civil (*prudentes*), în speță judecătorii, prin care se crea un precedent juridic, cu putere legală dar nu obligatorie; prin aceasta, juriștii romani au adus un important aport în orientarea lui *ius civile* spre *ius gentium*, contribuind la umanizarea dreptului roman.

Prevederile dreptului roman vizau: persoanele (*personae*) – ca subiecte de drepturi și lucrurile (*res*) – ca obiecte asupra cărora se exercitau acele drepturi, precum și obligațiunile (*obligationes*), prin care se stabileau raporturile juridice între persoane și lucruri.

3.2. Statutul juridic al persoanelor

Cuvântul latin *persona*, de origine etruscă (*phersu*), aparținea la început limbajului tehnic histrionic, sensul lui fiind cel de „mască, rol, personaj de teatru"[97]. Preluat în limbajul juridic, cuvântul va desemna orice subiect capabil de drepturi și îndatoriri, în stare să joace pe scena juridică mai multe roluri (*plures personas sustinet*): rolurile de posesor, tată de familie, creditor, tutore.

Statutul juridic al fiecărei persoane este definit de trei ipostaze, care constituie, în ansamblu, personalitatea sau capacitatea sa juridică (*caput*): 1. Statutul libertății (*status libertatis);* 2. Statutul cetățeniei (*status civitatis*) și 3. Statutul familiei (*status familiae*).

Pentru a avea o imagine completă a personalității și capacității juridice a femeii romane, vom analiza succint fiecare dintre aceste ipostaze juridice, precum și evoluția în timp a componentelor acestei triade a personalității civile.

3.2.1 Statutul libertății (*status libertatis*)

Juristul Gaius (*Institutiones*, I, 3) apreciază că statutul libertății era cea mai relevantă componentă a statutului juridic al persoanelor, în funcție de care oamenii erau împărțiți în liberi (*liberi* sau *ingenui*) și sclavi (*servi*).

Definiția stării de libertate a fost dată de juristconsultul Florentinus: *libertas est naturalis facultas eius quod cuique libet nisi si quid aut vi aut iure prohibetur* (libertatea este o însușire înnăscută a unei persoane, în virtutea căreia ea poate face ce dorește, dacă nu este impiedicată prin forță sau prin lege)[98]. În același loc, e definită și starea de sclavie: *servitus est constitutio iuris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subicitur* (sclavia este o dispoziție a dreptului ginților, conform căreia cineva este supus unei puteri străine, împotriva naturii). Comparând cele două definiții, observăm originalitatea și umanitatea concepției juristului roman, care considera libertatea o însușire înnăscută a omului iar sclavia un act de putere contra naturii umane; sub influența filosofiei stoice și a doctrinei

---

97 Cf. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire*, sub voce *persona*

98 Florentinus, *Institutiones*, I,1, tr.n.

creștine, se poate spune că în vremea sa (sec. II p. Chr.), Florentinus, la fel ca alți juriști romani, se îndoia de legitimitatea sclaviei, dar ea continua să fie o realitate socială.

Starea de libertate se putea dobândi prin: a) naștere (*natura)*, copilul fiind de condiție liberă, dacă provenea din părinți liberi, iar dacă numai un părinte era liber, copilul urma condiția mamei (cf. Gaius, *op. cit.*, I, 82); b) eliberare de sub autoritatea stăpânului de sclavi (*manumissio*).

Starea de sclavie rezulta din:

a) *Naștere* – copiii născuți dintr-o mamă sclavă erau sclavi, regulă impusă de la sine, deoarece, conform dreptului civil, căsătoriile nu se puteau încheia între bărbați liberi și femei sclave; în situația contrară, dacă tatăl era sclav și mama liberă, copilul beneficia de favoarea libertății (*favor libertatis*) și era considerat liber;

b) *Captivitatea în războaie* – indiferent dacă erau romani sau străini, captivii deveneau sclavi. Cornelius Sulla va schimba această cutumă prin *Lex Cornelia de captivis* (80 a. Chr.), care prevedea că cetățeanul roman, după întoarcerea din prizonierat, devenea liber, cu condiția să nu fi capitulat în fața dușmanului;

c) *Insolvabilitatea datoriilor* – era o sursă frecventă a sclaviei în perioada arhaică și clasică;

d) *Neprezentarea la încorporare sau dezertarea* – dădea statului dreptul de a-i transforma pe cetățeni în sclavi publici (*servi publici)*;

e) *Relațiile intime cu sclavii* – o hotărâre a senatului din epoca clasică (*senatus consultum Claudianum*) stabilea că, în cazul în care o femeie liberă devenea iubita unui sclav, iar stăpânul acestuia îi adresa trei somații de a întrerupe relația, dacă ea nu se conforma devenea sclava aceluiași stăpân. Această dispoziție va fi anulată abia în vremea împăratului Iustinian (sec. VI p. Chr.).

Spre deosebire de oamenii liberi, sclavii erau privați de statutul cetățeniei și al familiei. Neputând încheia o căsătorie legitimă (*iustae nuptiae, iustum matrimonium*) uniunea dintre sclavi era o conviețuire (*contubernium*), în cadrul căreia bărbatul nu avea nici o putere asupra consoartei sau a copiilor săi, iar relația de rudenie dintre sclavi (*cognatio servilis*) nu antrena nici un efect juridic: ei nu-și puteau forma o avere (*patrimonium)* și nu puteau transmite ceva

prin moștenire. Stăpânii (*domini)* aveau asupra lor *dominica potestas* (puterea de stăpân) concretizată în dreptul de viață și de moarte (*ius vitae necisque*). Acest drept va fi interzis în sec. II p. Chr. sub împăratul Antoninus Pius, dar vor rămâne încă în vigoare drepturi precum *ius utendi ac fruendi* (dreptul de folosință), *ius vendendi* (dreptul de vânzare).

În epoca arhaică, când sclavii erau puțini, ei lucrau în comun cu stăpânii pe domeniul familial și erau considerați drept membri ai familiei, sclavul de casă fiind denumit *famulus*, cuvânt cu același radical ca și *familia*. Femeile sclave își ajutau stăpânele la treburile casnice și la creșterea copiilor. În epocile ulterioare, când numărul sclavilor crește, munca fizică, considerată dezonorantă, va fi lăsată total în seama lor, fapt care va face ca sclavii să dobândească unele abilități, ce le vor conferi o anume personalitate juridică, ajungând la finele epocii clasice să poată încheia și acte juridice în nume propriu. În plan legislativ, pentru a se evita conflictele datorate comportării abuzive a stăpânilor, se vor lua unele măsuri de protecție a sclavilor. Anterior apariției *Constituției Antoniniene*, oameni de cultură precum Cicero și Seneca, recomandaseră un comportament uman față de sclavi, pe care și juristul Gaius îl va aproba: *male enim nostro iure non debemus* (nu se cuvine să ne folosim inuman de dreptul nostru de stăpâni).

Despre virtuțiile sclavilor, despre inteligența și devotamentul lor discută personajele lui Macrobius în *Saturnalia*, (I, 11), menționând și o întâmplare în care un grup de sclave romane au dovedit un curaj memorabil spre binele obștesc. În sec. II a. Chr., după cucerirea și devastarea Romei de către gali (390), fidenații, vecinii romanilor, de origine sabină, din cetatea Fidena, s-au gândit că atunci era momentul să dea lovitura de grație puterii romane. Trimișii lor au cerut senatului roman predarea matroanelor și a fiicelor lor, în schimbul cruțării Romei. În timp ce senatorii deliberau, surprinși de o asemenea cerere, considerată o revanșă târzie a sabinilor pentru ancestrala răpire a femeilor, o sclavă, pe nume *Tutela* (Protectoarea), a propus senatului să meargă la dușmani împreună cu un grup de semene, în locul soțiilor și fiicelor romane, îmbrăcate în rochiile acestora. Propunerea fiind acceptată, sclavele au fost predate sabinilor

cu o durere simulată și, ajunse în tabăra fidenaților, ele îi îndeamnă mai întâi pe bărbați la beție, apoi văzându-i toropiți de somn, se urcă într-un smochin sălbatic, și dau de veste romanilor. Năvălind prin surprindere, romanii sunt biruitori, iar senatul, în amintirea acelei isprăvi, a hotărât eliberarea sclavelor, dotarea lor din venitul public și declararea zilei de 7 iulie, când s-a petrecut fapta, drept zi de sărbătoare a sclavelor. Fiindcă această zi cădea la nonele lui iulie, ziua s-a numit *Nonae caprotinae*, „de la numele smochinului sălbatic (*caprificus*) din vârful căruia romanii primiseră semnul biruinței"; în acea zi se aducea anual un sacrificiu solemn, incluzând și laptele, fiindcă smochinul produce un suc lăptos.

Sclavii eliberați se numeau liberți (*liberti*) și deveneau cetățeni cu drepturi civile mai restrânse (*cives minuto iure*) decât ale cetățenilor romani născuți liberi. Spre deosebire de sclavii, care nu aveau nume propriu, ci purtau numele stăpânului, alăturat numelui lor de sclav, liberții aveau „dreptul numelui" (*ius nominis*), preluând prenumele (*praenomen*) și numele (*nomen*) stăpânului și adăugând drept *cognomen*, numele de fost sclav (*Marcus Tullius Tiro Marci libertus* – era, spre exemplu, numele secretarului libert al lui Cicero). Liberții puteau încheia căsătorii legale cu cetățeni romani liberi (cu excepția celor de rang senatorial) și-și puteau transmite moștenirea copiilor sau soției, ca oricare cetățean, dispunând în acest sens de drepturile civile implicate în *ius Quiritium* (dreptul cetățenilor romani).

Îmbogățirea, uneori excesivă, a liberților a fost deseori comentată în literatura latină, prototipul acestora fiind Trimalchio (al cărui nume înseamnă „de trei ori bogat și infatuat"), pe numele său complet de libert Gaius Pompeius Trimalchio Maecenatianus, personajul lui Petronius din celebrul fragment al romanului *Satyricon*, *Cena Trimalchionis*. Soția acestuia, Fortunata (Norocoasa), până mai ieri, spunea un alt libert din roman, o biată prostituată „din mâna căreia n-ai fi cutezat să primești o bucată de pâine", ajunsese „a număra banii cu banița" și poruncea ca o adevărată stăpână în casa soțului.

Unii exegeți moderni consideră că sclavii au avut în antichitatea romană (ca și în cea greacă) un ascendent, uneori nemăsurat asupra stăpânilor în intimitatea cărora trăiau, datorită serviciilor tainice pe care nu refuzau să le ducă la îndeplinire, cunoscând și

slujind patimile cele mai josnice. Gaston Boissier, autorul acestor aprecieri, le ilustrează cu situația din familia fratelui lui Cicero, Quintus, al cărui sclav, Stratius, îi câștigase într-atât încrederea, încât toată casa i se supunea. Doar soția lui Quintus, Pomponia, îi opunea rezistență, fapt care isca aprige scene conjugale, chiar în prezența unor oaspeți. Departe de a se lipsi de sclavul său, așa cum i-o cerea ursuza lui soție, Quintus „se răzbuna" pe Pomponia, compunând epigrame acide la adresa femeii în general: „Încredințați-vă corabia vânturilor, dar nu vă dați sufletul pe mâna unei femei. Mai puțină siguranță e în cuvântul unei femei, decât în capriciile valurilor"[99]. Quintus cunoștea, se pare, o mai veche recomandare a lui Cato: „Nu te încrede orbește în soția care ți se plânge de sclavi, căci totdeauna femeia îl urăște pe cel [sclavul] îndrăgit de soț" (*Nil temere uxori de servis crede querenti / semper enim mulier quem coniux diligit odit*).

În epoca imperială, stăpânii de sclavi, preocupați exclusiv de confortul și plăcerile vieții lor, întrețineau în interiorul casei relații de concubinaj cu sclavele, iar unii dintre ei își eliberau sclava îndrăgită, adoptând și copiii pe care-i avusese cu ea. Prin practicarea acestor „amoruri ancilare" (< *ancilla* – sclavă), tolerate de lege, în numeroase familii, apare un adevărat amestec de rase, în cazul în care sclavele proveau din diferite provincii ale imperiului roman. Și unii împărați s-au consolat cu o astfel de relație după moartea soției, fiind cunoscut cazul lui Vespasian, care a trăit în concubinaj cu liberta Caenis[100]. Epigramistul Marțial ironizează adulterele la domiciliu, pe care și le tolerau reciproc cei doi soți, atacurile sale vizând fie pe stăpânul ce-și răscumpăra sclava, de care nu se putea lipsi, fie pe stăpâna, îndrăgostită de unul sau mai mulți sclavi din casă (coafor, bucătar, cofetar, intendent), cu care avea deseori și copii: „Nevasta te numește amatorașul ei de slujnice și ea însăși e o amatorașă de purtători de litiere" (*Ancillariolum tua te vocat uxor et ipsa lecticariola est*)[101]. Plinius cel Tânăr își prezintă un coleg de senat, Larcius Macedo, ca pe un adevărat stăpân de harem: asasinat în propria-i casă, sclavele concubine vin în goană lângă cadavrul său,

---

99 Cf. G. Boissier, *Cicero și prietenii săi*, București, Ed. Univers, 1977, pp. 217–218.

100 Cf. Suetonius, *op. cit.*, *Vita Vespasiani*, 13; Dio Cassius, *op. cit.*, LXVI, 14.

101 Martialis, *Epigrammata*, VI, v.39, tr.n.

țipând și urlând de durere[102]. Există, însă, și mărturii literare despre intervenția energică a soției în prevenirea sau stoparea aventurilor domestice ale soțului cu sclavele familiei. În comedia lui Caecilius, *Plocium* (Colierul), adaptare după comedia omonimă *Plokion* a comediografului grec Menandru, există o scenă în care un soț bătrân se plânge că soția sa bogată și urâtă îl constrânge să-și vândă o sclavă pricepută și frumoasă, bănuită a fi amanta sa. Iată, mai apoi, lauda soției între vecinele și rudele sale tinere, pentru o asemenea „reușită":

„Care dintre voi, în floarea vârstei fiind
A obținut de la bărbatul ei ceea ce-am reușit eu,
O femeie bătrână: să-l lipsesc pe bărbatul meu
De ibovnică"[103].

3.2.2. Statutul cetățeniei (*status civitatis*)

Statutul cetățeniei era cel de-al doilea reper important în definirea personalității juridice, împărțind persoanele în două categorii: cetățeni romani (*cives Romani*) și necetățeni, care la rândul lor, puteau fi de neam latin (*Latini* – locuitori ai provinciei Latium) și străini (*peregrini*). Inițial, doar cetățenii romani beneficiau de totalitatea drepturilor și îndatoririlor private și publice, prevăzute de legislația cetății (*ius civile*), dar, treptat, aceste privilegii juridice vor fi recunoscute în anumite limite și necetățenilor. Calitatea de cetățean roman se putea dobândi prin:

A) *Nașterea din părinți cetățeni*, aceasta fiind cea mai importantă sursă a statutului civic. În această privință dreptul ginților (*ius gentium*) stipula că urmează condiția tatălui copilul născut dintr-o căsătorie legală, pe a mamei, cel rezultat dintr-o altă uniune. În cazurile de eroare, când unul dintre soți își crezuse partenerul de viață cetățean roman, el fiind însă latin sau peregrin, legea îi îngăduia să-și justifice eroarea și admitea ca soțul sau soția, necetățeni, să parvină la cetățenia romană, la fel ca și copiii lor.

---

[102] Plinius Minor, *Epistulae*, III, 14,3: *concubinae cum ululatu et clamore concurrunt.*

[103] Apud A. Gelius, *op. cit.*, II, 23: *Quis vestrarum fuit integra aetatula, quae hoc idem a viro impetrarit suo, quod ego anus modo effeci, paelice ut meum privarem virum?*(tr. n.)

Astfel, soția latină sau peregrină a unui cetățean roman devenea și ea cetățeană și căsătoria lor devenea legală (*matrimonium iustum*), prin purificarea de viciul erorii; aceasta însemna că i se acorda de către stat și partenerului latin sau peregrin, dreptul de căsătorie (*ius connubii*), indispensabil la încheierea unei căsătorii legale. În consecință, copiii născuți anterior acestei legalizări, considerați până atunci bastarzi (*spurii*), deveneau și ei cetățeni. Beneficiul acesta va fi acordat, prin politica demografică inaugurată de Augustus, familiilor cu cel puțin un copil;

B) *Prin acte posterioare nașterii*, cum ar fi eliberarea din sclavie de către proprietari, cetățeni romani, prin adopțiune sau prin acordarea cetățeniei din partea statului; asemenea concesiuni au fost făcute în anul 90 a. Chr. locuitorilor peninsulei italice prin *Lex Iulia*, în anul 49 a. Chr. galilor de dincolo de fluviul Pad prin *Lex Roscia*, cea mai importantă concesiune a cetățeniei fiind acordată în anul 212 p. Chr. de împăratul Caracalla tuturor locuitorilor imperiului (*Constitutio Antoniniana*).

Pierderea cetățeniei se producea în anumite situații, prin:

A) *Pierderea libertății*, deoarece *status civitatis* nu putea fi independent de *status libertatis*;

B) *Exilul voluntar sau forțat* – cetățeanul roman, deportat într-o colonie a imperiului, devenea peregrin, nemaiaflându-se sub incidența dreptului roman (*ius civile*), ci a dreptului popoarelor (*ius gentium*); el suferea o degradare a condiției sale juridice, numită *capitis deminutio media*. Este cazul poetului Ovidiu, relegat (*relegatio*, era o formă mai ușoară de exil) de Augustus și neabsolvit de pedeapsă nici de Tiberius, urmașul lui Augustus, în pofida insistențelor sale și ale prietenilor.

Cetățenii romani dispuneau plenar de toate drepturile politice și civile ale Romei, în calitate de *cives Romani optimo iure*: a) politice: dreptul de a participa la vot în adunările populare (*ius suffragii*); dreptul de a fi ales în magistraturile civile (*ius honorum*); dreptul de a efectua serviciul militar (*ius militiae*); dreptul de a practica cultul public (*ius sacrorum*); b) civile: dreptul de a încheia o căsătorie legală (*ius connubii*); dreptul de a încheia un act juridic (*ius commercii*); din care derivau dreptul de a transmite o moștenire prin testament

(*ius testandi*) și dreptul de a apela la justiție în caz de nedreptate (*ius appellationis in iudicium*).

Femeile cetățene romane aveau numai drepturi civile și, dintre acestea, doar *ius connubii* le era acordat tuturor. Fiindcă statutul familial al femeii impunea, cum se va vedea, o permanentă tutelare, conform principiului *femina semper in tutela* (propriu nu doar dreptului roman ci și dreptului internațional), acest fapt împieta și asupra drepturilor ei juridice: „În justiție nu putem ceda nimic persoanelor aflate în puterea altora, adică soției, fiului, sclavului", spunea juristul Gaius[104].

Juriștii romani recunosc inferioritatea juridică a femeii romane: „În multe articole ale dreptului nostru, condiția femeilor este inferioară față de cea a bărbaților"[105]. Constatându-se discriminarea sexuală în privința îndeplinirii unor funcții publice, cum era aceea de jurat sau de magistrat, se încearcă și o motivare a ei: „Femeile au fost îndepărtate de la toate funcțiile civile sau publice, de aceea nu pot fi nici jurați (*iudices*), nici nu pot îndeplini vreo magistratură (*nec magistratum gerere*)"[106]. Această constatare a juristului Ulpianus întărește o observație anterioară a sa cu privire la categoriile de oameni cărora le era interzis, din diferite motive, să devină jurați în procesele publice: „Unii sunt împiedicați de lege să devină jurați, alții de constituția lor fizică, iar alții de condiția lor [inferioară]. Din punct de vedere fizic nu au acest drept surdo-muții, nebunii fără leac, impuberii, fiindcă le lipsește discernământul; din punct de vedere moral, au această interdicție femeile și sclavii, nu fiindcă le-ar lipsi discernământul, ci fiindcă așa a fost moștenit prin tradiție, ca ei să nu îndeplinească funcții publice"[107]. Apelul la tradiție, de la sfârșitul acestei constatări, dovedește cât de puternică a fost în toate epocile civilizației romane constrângerea impusă de acel cod etic consuetudinar, care a fost *mos maiorum*.

Dreptul la nume (*ius nominis*) al cetățenilor romani se exprima sub forma triadei nominale (*tria nomina*), obicei preluat, se

---

104 Gaius, *Institutiones*, II, 96, tr.n.

105 Papinianus, *Digesta*, I, 5,9, tr.n.

106 Ulpianus, *Digesta*, I, 17, 2, tr.n.

107 *Ibidem*, V, 1, 12, tr.n.

presupune, din tradiția etruscă, deoarece la celelalte popoare indoeuropene se folosea doar numele personal și patronimicul. De tripartiția onomastică *praenomen*, *nomen gentile*, *cognomen* beneficiau doar bărbații, femeile purtând doar numele gentilic al tatălui, în forma sa de feminin (ex. fiica lui Marcus Tullius Cicero se numea Tullia). Fiul legitim primea un *praenomen* al său, urmat de numele gentilic și cognomenul patern, conform principiului *filius patrem sequitur* (fiul îl urmează pe tată); prin adopțiune, fiul își putea schimba numele primit de la tatăl natural cu cel al tatălui adoptiv. Femeia căsătorită legal își păstra numele gentilic primit de la tată; dreptul de a purta numele de familie al mamei îl aveau inițial doar copiii născuți dintr-o uniune nelegitimă, în cazul cărora se aplica principiul *filius matrem sequitur* (fiul o urmează pe mamă). Acest obicei se va extinde sub imperiu și în privința copiilor legitimi: la începutul domniei lui Tiberius, senatul roman, pentru a o omagia pe Livia, mama sa, a propus, între altele onoruri (pe care Tiberius le-a refuzat) „ca Tiberius să fie numit după mama sa; întocmai cum la greci se ia numele tatălui, așa să ia el numele mamei sale“[108]; numele împăratului Vespasian provine de la Vespasia Polla, mama sa. Odată cu imperiul, când divorțurile se înmulțiseră, dacă într-o familie existau mai mulți copii, proveniți de la diferite soții, ei se deosebeau prin numele mamei lor.

Lipsa calității de cetățean roman făcea imposibilă exercitarea unor drepturi politice sau civile; în categoria acestor *cives minuto iure* (cetățeni cu drepturi minore) intrau: plebeii până la cucerirea egalității depline în drepturi cu patricienii (sec. III a. Chr.), liberții cetățenilor romani, latinii și peregrinii.

3.2.3. Statutul familiei (*status familiae*)

Al treilea element distinctiv al personalității civile îl constituia situația familială(*status familiae*) a fiecărei persoane și în această privință statutul ei era definit de relația cu ceilalți membri al familiei și ginții din care făcea parte. În privința statutului familiei, criteriul esențial de evaluare îl reprezenta puterea juridică (*ius*), în funcție de

---

[108] Tacitus, *Annales*, LVII, 12, tr.n.

care existau două categorii de persoane: 1. Cele care nu se află în puterea nimănui (*sui iuris*); 2. Cele care se află în puterea unei alte persoane (*alieni iuris*).

Originea indoeuropeană a romanilor se reflectă și în structura societății romane, bazată pe apartenența la o gintă (*gens*) și la o familie (*familia*). Ginta este definită de Cicero (*Topica*, 6) ca fiind comunitatea tuturor descendenților dintr-un strămoș comun, legați prin rudenia gentilică (*gentilias*) patrilineară și numiți în baza acesteia, *gentiles*. Ginta are vitalitatea sa proprie, tradițiile sale, dreptul său (*ius gentile*), care stipulează următoarele:

– fiecare gintă are un strămoș comun, întemeietorul acelei ginți (*parens*), sărbătorit anual, în prezența membrilor săi, la sărbătoarea *Parentalia*, și un cult comun (*sacra gentilicia*);

– rudele gentilice (*cogentiles*) au un nume gentilic comun (*nomen gentile*), componenta fundamentală a sistemului trinomial roman, care arată proveniența fiecărui cetățean dintr-o anume gintă: ex.: în secvența trinominală Caius Iulius Caesar, *nomen gentile* Iulius arată apartenența lui Caesar la *gens Iulia*. Dreptul ginții putea interzice folosirea unor nume personale (*praenomina*), considerate infamante, din anumite motive: spre exemplu, patriciana *gens Claudia* considera dezonorant prenumele Lucius[109];

– rudele gentilice au dreptul la un cimitir comun și la un tip de înmormântare tradițional: spre exemplu, *gens Cornelia* (din care provenea familia Scipionilor) nu a adoptat incinerarea decât în sec. I a. Chr., practicând până atunci înhumarea;

– ginta poate stabili norme etice obligatorii pentru membrii săi: *gens Fabia*, spre exemplu, a interzis descendenților săi celibatul și expunerea copiilor nedoriți într-un loc public[110];

– totalitatea bunurilor ginții reprezintă un patrimoniu comun (*patrimonium gentile*), în legătură cu care existau anumite dispoziții succesorale.

În evoluția socială a popoarelor indoeuropene, apariția familiei (*familia*), ca ramură a ginții, va face ca rudenia gentilică să cedeze treptat rudeniei familiale rolul de a defini apartenența individului la

[109] Cf. Suetonius, *op. cit.*, *Vita Tiberii*, I, 1: *Luci praenomen consensu repudiavit*.

[110] Cf. Dionis din Halicarnas, *op. cit.*, IX, 22.

o microstructură socială, parte constituentă a cetății. În societatea indoeuropeană și, mai apoi, în cea romană, familia se compunea din șeful familiei (*pater familias*), soție (*uxor*), copii naturali sau adoptivi (*liberi*) și sclavi (*servi*), precum și din patrimoniul familial (*patrimonium familiale*). Organizată pe baze patriarhale, familia romană se întemeia pe puterea unică și la început nelimitată a șefului familiei asupra soției, copiilor, sclavilor, precum și asupra întregului patrimoniu al familiei; din punct de vedere juridic, doar el era de sine stătător (*sui iuris*), dispunând de drepturi și îndatoriri, în timp ce toți ceilalți erau dependenți de el (*alieni iuris*).

Relațiile din cadrul familiei erau definite în funcție de înrudirea pe linie paternă (*agnatio*), numită și rudenie civilă, care unea toate persoanele libere aflate sub autoritatea șefului de familie, indiferent dacă erau sau nu rude de sânge. Un copil adoptat devenea rudă agnatică a copiilor naturali, după cum un copil emancipat (*emancipatio* însemna îndepărtarea sa din familie, din diferite motive) pierdea calitatea de rudă agnatică, ieșind de sub autoritatea capului familiei. Rudenia agnatică era transmisă exclusiv pe linie bărbătească, deoarece puterea civilă, temeiul ei, nu putea fi exercitată decât de către bărbați. Această restricție avea și o motivație religioasă, întrucât *pater familias* era cel ce oficia sacerdoțiul familial (constând în ceremoniile cultuale ale strămoșilor familiei și ale vetrei sacre) și doar el putea transmite descendenților masculini (în primul rând primului fiu), datoria perpetuării ritualurilor sacre. Posesorii rudeniei agnatice (*agnati*) sunt specificați de juristul Gaius: „Sunt rude după tată persoanele de sex bărbătesc, așa cum e fratele născut din același tată, fiul fratelui sau nepotul de la acesta, unchiul din partea tatălui, fiul și nepotul lui“[111].

Rudenia pe linie maternă (*cognatio*) era o rudenie de sânge, inferioară celei agnatice, și nu a beneficiat de recunoaștere juridică decât începând cu ultima perioadă a republicii romane. Recunoașterea rudeniei cognatice sau a cognațiunii se va finaliza în perioada imperială prin legislația lui Iustinian.

Importanța juridică și religioasă a șefului familiei la popoarele indoeuropene e dovedită de coincidența în aceste limbi a numelui

---

[111] Gaius, *op. cit.*, I, 56.

lui (lat. *pater*, gr. *pater*, skr. *pita*, got. *fadar*, germ. *vater* etc.), care nu-l desemnează pe tatăl biologic ci pe protectorul familiei, învestit cu atribuții juridice și religioase. La romani, titlul de *pater familias* putea fi purtat și de cel ce nu avea copii naturali, dar avea sub autoritatea sa (*potestas*) pe ceilalți membri ai familiei. Această autoritate îi dădea dreptul de a uza (*uti*) și de a abuza (*abuti*) de ea față de persoanele aflate sub incidența ei: a) asupra copiilor și în general a descendenților ea era „putere paternă" (*patria potestas*); b) asupra soției era "putere maritală" (*manus*); c) asupra sclavilor era „putere de stăpân" (*dominica potestas*); d) asupra persoanelor aflate în *mancipium* (posesiune) era „putere de posesor" (*potestas mancipii* – persoanele aflate sub o asemenea putere nu puteau poseda sau primi ceva, neavând legal putința de a contracta obligații). De fapt, între aceste ipostaze ale puterii șefului familiei nu erau mari diferențe: ca și sclavul, copilul și soția erau pentru el instrumente juridice de achiziție a puterii și tatăl nu era răspunzător pentru faptele fiului său mai mult decât pentru cele ale unui sclav, cu deosebirea că în cazul sclavului capacitatea juridică era nulă, pe când a fiului era doar redusă față de cea a tatălui.

În ce privește abuzul de drepturi asupra membrilor familiei, juristul Gaius formulează o cunoscută interdicție: *male enim nostro iure uti non debemus* (nu se cuvine să ne folosim inuman de dreptul nostru de stăpân)[112]. Nici unui cetățean roman, adaugă el, nu-i este permis să maltrateze cu cruzime și fără motiv pe sclavii săi. O adaptare a formulei gaiane poate fi considerată opinia juristconsultului Marcianus din sec. III p. Chr.: *Patria potestas in pietate debet non in atrocitate consistere* (Puterea tatălui se cuvine a consta în milă, nu în cruzime)[113].

La origine, puterea șefului familiei consta în următoarele drepturi și atribuții: era șeful cultului casnic; dispunea de: dreptul de a-și recunoaște sau renega copiii la naștere; dreptul de a-și vinde și răscumpăra copiii; dreptul de a emancipa un fiu, excluzându-l din familie și din cult; dreptul de a adopta alți copii; dreptul de a-și căsători fiica, adică de a ceda altuia puterea deținută până atunci

[112] Gaius, *op. cit.*, I, 53.

[113] Marcianus, *Digesta*, XLVIII, 9, 5.

asupra ei; dreptul de a-și repudia sau ucide soția vinovată; dreptul de a desemna la moartea sa un tutore pentru soție și copii. Aceste drepturi nu erau însă exercitate discreționar, căci în problemele mai grave, șeful familiei se consulta cu un consiliu de familie (din care făceau parte rudele agnatice), întrunit ca tribunal domestic.

Ceea ce a conferit familiei romane coeziunea și unitatea sa a fost principiul moral-religios, așezat mai presus de instinctul natural. *Pater familias* nu era doar proprietarul soției și al copiilor săi, ci și șeful cultului domestic, învestit cu sacerdoțiul inalienabil al celebrării acestuia. Soția sa urma să fie acceptată de zeii lui domestici, de aceea se luau auspiciile nupțiale și se celebra căsătoria religioasă. Caracterul indivizibil al funcției sacerdotale a tatălui de familie rezida în faptul că, pe durata vieții lui, fiii săi, chiar dacă se căsătoreau și aveau copii, nu deveneau la rândul lor șefi de familie, nefiind *sui iuris*.

Statutul familial al femeii romane atât din punctul de vedere al încadrării strict juridice, cât și din cel al situației reale îl vom analiza în detalii în cele ce urmează, dar, înainte de aceasta, ținem să reamintim că toate cele trei statuturi analizate formau laolaltă capacitatea juridică a unei persoane, *caput*, cuvânt ce desemna în limbajul juridic, prin figura de stil numită sinecdocă (*pars pro toto* – partea în locul întregului), individul ca persoană juridică. Pierderea unuia sau a tuturor acestor statuturi, însemna decăderea (*deminutio*) din drepturile civice, diminuarea capacității juridice, iar în cazul extrem (al pierderii tuturor statuturilor) moartea juridică fictivă. Existau trei tipuri de *capitis deminutio*: 1. *minima* – desemna păstrarea libertății și a cetățeniei, dar schimbarea statutului familial, fie prin adopție, fie prin căsătorie; 2. *media* – desemna pierderea cetățeniei și, temporar, a statutului familial, dar păstrarea libertății, cum era cazul celor exilați; 3. *maxima* – desemna pierderea cetățeniei și a libertății, fapt ce antrena și grave schimbări în statutul familial: era cazul celor sustrași de la recensământ, iar dintre femei, erau afectate cele ce întreținuseră raporturi cu un sclav, în pofida avertismentelor stăpânului acestuia.

Totodată, sub aspect moral, dreptul public recunoaște două modalități de degradare a personalității civile: 1. dezonoarea (*infamia*) – pedeapsă suplimentară a unor acte reprobabile, care antrena o

decădere completă și iremediabilă din drepturile civice; 2. pierderea reputației (*ignominia*) – pedeapsă hotărâtă de censor, printr-o admonestare (*nota censoria*), care nu dura decât de la o censură la alta (5 ani), timp în care cel afectat nu mai avea drept de vot, adică nu mai era elector, dar era totuși eligibil într-o funcție publică.

3.3. Un principiu juridic roman: *Femina semper in tutela*

Tutela (<*vb. tueri* – a supraveghea, a ocroti) este definită de juristul Servius Sulpicius, prieten cu Cicero, astfel: „Tutela este acea putere și influență asupra unui copil, conferită și îngăduită de dreptul civil, pentru supravegherea aceluia care, din cauza vârstei, nu se poate ocroti"[114]. Conform acestei definiții, instituția tutelei viza, în principiu, starea de minorat, fiind vorba de impuberi și de femei, tratate ca perpetue minore. În epoca arhaică tutela constituia o protecție, salutară nu atât pentru persoana tutelată, cât pentru familia acesteia, pe care o ferea de eventualele prejudicii de ordin moral sau material din partea minorului, în măsură a afecta integritatea patrimoniului familial. Începând cu epoca clasică, statul se va implica în funcționarea instituției tutelare, acționând pentru protejarea intereselor celui tutelat.

Din punct de vedere juridic, în societatea romană, femeia era destinată unui perpetuu minorat: în casa tatălui ea se afla sub autoritatea acestuia (*patria potestas*), iar prin căsătorie, în funcție de tipul de căsătorie contractat, fie rămânea sub autoritatea tatălui, fie intra sub cea a soțului (*manus*), ca o fiică a lui (*loco filiae*). În funcție de această opțiune, căsătoria (*matrimonium*) cunoștea două forme: *matrimonium cum manu* (căsătorie ce presupunea autoritatea soțului asupra femeii și a bunurilor ei) și *matrimonium sine manu* (căsătorie în care femeia rămânea sub autoritatea tatălui). La moartea tatălui sau a soțului, văduva și fiicele nubile, dar necăsătorite, deveneau independente juridic în ceea ce privește administrarea bunurilor lor, dar, cum ele nu puteau compărea în justiție, pentru orice act juridic era nevoie de autoritatea unui tutore (*tutor*). Tutorele de drept al

---

[114] Apud *Codex Iustinianus*, *De tutelis*, 1, tr.n.

femeilor și al impuberilor devenea fiul trecut de vârsta pubertății (14 ani), în caz contrar o rudă agnatică sau gentilică. În cazul femeii nemăritate, sau măritate sub regimul autorității paterne, tutorele îi purta de grijă până la majorat (25 ani), după care o încredința unui *curator*, pentru a se asigura respectarea principiului juridic *femina semper in tutela* (femeia să fie mereu sub o tutelă). Tutorele putea fi numit prin testament (*tutor testamentarius*), în lipsa testamentului se aplica principiul rudeniei legitime, agnatice (*tutor legitimus*), iar în cazul în care primele două condiții nu erau întrunite, tutorele putea fi desemnat din oficiu de către pretor (*tutor ex officio*).

Autorii antici și juriștii romani motivează necesitatea permanentei tutelări a femeii, invocând, ca și grecii, „ușurința spiritului" (*levitas animi*) sau „slăbiciunea judecății" (*infirmitas consilii*): „Strămoșii noștri au hotărât ca femeile să fie sub tutelă, chiar dacă se află la vârsta maturității, din cauza slăbiciunii spiritului lor"[115]; „Strămoșii au hotărât ca toate femeile să fie în puterea unui tutore, din pricina slăbiciunii judecății lor"[116]. Juristul Gaius contestă totuși necesitatea tutelării femeii ajunse la majorat (25 ani), considerând că de la această vârstă nu mai exista nici un motiv plauzibil ca ea să fie menținută sub autoritatea tutelară: „Ceea ce se crede îndeobște, că din cauza slăbiciunii spiritului lor sunt mai totdeauna înșelate și că deci e drept ca ele să fie puse sub supravegherea unor tutori, se vede bine a fi un lucru mai mult aparent decât real; în realitate, femeile ajunse la majorat își administrează bine ele însele treburile, așa că, în unele situații, tutorele își dă încuviințarea mai mult de formă, ba mai mult, când se împotrivește, e silit de pretor să și-o dea"[117]. Aprecierile lui Gaius reflectă, implicit, perimarea tradițiilor gentilice, într-o vreme în care „întregul drept gentilic căzuse în desuetitudine" (*totum gentilicum ius in desuetudinem abiit*)[118], fapt care antrenase și o anume independență a femeii, prin slăbirea tutelării sale. Încă de

---

[115] Gaius, *op. cit.*, I, 144, tr.n. – motivul invocat aici este *propter levitatem animi.*

[116] Cicero, *Pro Murena*, 12, tr. n. – motivația este în acest context *propter infirmitatem consilii*, fiind vorba de incapacitatea femeilor de a lua o hotărâre.

[117] Gaius, *op. cit.*, I, 90, traducere de A. N. Popescu, în volumul *Instituțiile*, București, Ed. Acad. R.S.R., 1982, p. 116

[118] *Ibidem*, III, 17.

la sfârșitul republicii (sec. I a. Chr.), tutela femeii ajunsese, în fapt, o formalitate, pentru că, în cazul unei absențe oricât de scurte a tutorelui, pupila sa îl putea recuza în fața pretorului și cere un altul. Legile lui Augustus stipulau eliberarea de tutelă a femeii libere cu trei copii și a libertei cu patru copii și îngăduiau recuzarea tutorelui, care ezita să aprobe proiectele matrimoniale ale pupilei sale sau să-i asigure dota. În timpul împăratului Hadrian, femeile căsătorite nu mai aveau nevoie de tutore, mai mult chiar, pretorul le permitea să devină ele tutorele copiilor lor, în cazul în care soțul sau tutorele legitim manifesta o comportare tiranică. Cât de îndepărtată pare epoca „care n-a îngăduit ca o femeie să săvârșească vreo faptă în interes personal, fără consimțământul tutorelui și a ținut femeile sub ascultarea părinților, fraților, soților lor"[119]! În discuția din senat din anul 195 a. Chr., privind oportunitatea abrogării legii Oppia, în care Cato își exprima regretul pentru dispariția autorității tradiționale asupra femeii, opozantul său, tribunul L. Valerius, pledând pentru o mai mare îngăduință față de femeie, spunea: „Niciodată o femeie nu se descătușează de tutelă, câtă vreme ai săi sunt în viață și ele însele urăsc libertatea pe care le-o pricinuiește văduvia și moartea părinților; se cuvine ca voi să le țineți sub ascultarea și ocrotirea voastră, nu să le socotiți sclavele voastre, căci ele vor mai degrabă să vă spună părinți și soți decât stăpâni"[120]; din vorbele tribunului reiese că starea de dependență a femeii (*servitus muliebris*) era asumată de aceasta în mod voluntar, prin tradiție și educație, nemaifiind necesară acțiunea coercitivă a unor legi. Peste veacuri, ideile lui Valerius își vor afla ecou în diatribele marelui feminist, care a fost Musonius Rufus (sec. I p. Chr.), constant apărător al drepturilor femeii.

Ca orice persoană aflată sub tutelă, femeia, așa cum am menționat anterior, nu avea dintru început unele drepturi civile implicate în statutul cetățeniei, anume dreptul de a-și face testamentul (*ius testandi* sau *ius testamenti faciundi*), dreptul de succesiune (*ius hereditatis*) și dreptul de a apela la justiția civică (*ius appellationis in iudicium*). Această inferioritate juridică se va atenua în decursul timpului atât prin umanizarea relațiilor familiale, cât

[119] T. Livius, *op. cit.*, XXXVI, 2, tr. n.

[120] *Ibidem*, XXXIV,7, tr.n.

și prin intervenția autorității oficiale. Dreptul de testare, rezervat inițial doar vestalelor, ca însemn al respectului de care se bucurau în ochii cetății, va fi dobândit și de femeile cu mai mulți copii, conform dispozițiilor lui Augustus, ca semn al gratitudinii civice pentru aportul lor la sporirea numerică a cetății.

În ce privește dreptul succesoral al femeii, legea propusă în anul 169 a. Chr. de tribunul plebei Q. Voconius Saxa, *Lex Voconia de mulierum hereditatibus* și susținută în senat de însuși Cato cel Bătrân, prevedea ca „o femeie să nu fie moștenitoare, chiar dacă e fiică unică, căsătorită sau nu, iar dacă e desemnată prin testament, să nu primească mai mult de 1/2 din patrimoniul tatălui"[121]. Cicero comentează în mai multe rânduri efectele acestei legi până în vremea sa, informându-ne că „fiica de drept nu moștenește nimic; tatăl îi putea lăsa numai prin testament 1/3 din avere sau 1/2 dacă era fiică unică"și declarându-se, în principiu, împotriva legii Voconia: „Într-adevăr, această lege, propusă spre folosul bărbaților, în dauna femeilor, este extrem de nedreaptă. De ce o femeie să nu aibă bani"[122]? El explică și de ce femeia nu era acceptată ca moștenitoare: religia impunea ca bunurile și tradiția sacră a fiecărei familii să formeze un tot inseparabil și fiul era considerat moștenitorul de drept (*haeres necessarius*) al averii și al cultului familial, deoarece fiica nu putea oficia și perpetua sacerdoțiul casnic. În virtutea acestei succesiuni necesare, tatăl nu era obligat să lase un testament și dreptul succesoral al fiului intra automat în vigoare, la moartea tatălui, fără testament (*ab intestato*)[123].

Juristul Gaius precizează că fiica îl poate moșteni pe tată, doar dacă la moartea lui ea se afla sub autoritatea paternă; dacă era căsătorită sub regimul autorității maritale (*matrimonium cum manu*), ea nu mai putea fi moștenitoare și, chiar dacă tatăl îi lăsa prin testament o moștenire, ea nu o putea înstrăina, fără autorizația tutorelui[124].

Pe măsură ce și rudenia de sânge pe linie maternă (*cognatio*) va căpăta recunoaștere oficială, alături de cea pe linie paternă (*agnatio*),

---

[121] A. Gellius, *op. cit.*, XX,1, 23, tr. n.

[122] Cicero, *De republica*, III,10,17, tr.n.

[123] Cicero, *De legibus*, II, 19, 20, tr. n.

[124] Gaius, *op. cit.*, I, 92.

aceste restricții succesorale se vor atenua. În vremea împăratului Antoninus Pius, în anul 158 p. Chr., un *senatus consultum* inițiat de Tertullianus (cunoscut sub numele de *senatus consultum Tertullianum*) amplifica drepturile oferite femeilor cu mulți copii, stabilind ca, în cazul în care soțul defunct nu avea urmași agnați sau cognați, soția sau copii ei (chiar și cei născuți în afara căsătoriei) să-l poată moșteni. Sub împăratul Marc Aureliu, legea propusă în 178 p. Chr. de Orfitius (*Lex Orfitia*) stabilea clar dreptul de succesiune al copiilor la averea mamei lor.

Dreptul de a apela la justiția oficială era inițial interzis femeii, singura instanță care o judeca pentru încălcarea îndatoririlor ei fiind tribunalul domestic, alcătuit din șeful familiei și rudele sale agnatice. Știind femeia sub autoritatea tutelară a familiei, cetatea își declina într-un fel responsabilitatea juridică față de componenta ei civică feminină. Spre deosebire de situația de la Atena, unde existau magistrați însărcinați cu controlul moravurilor femeilor (*gymnocosmoi*), la Roma o lege stipula să nu existe un magistrat special învestit cu o asemenea atribuție, urmând ca cenzorul, care era pentru toată cetatea un „paznic al moravurilor" (*custos morum*), să-i învețe pe bărbați cum să le tempereze pe femei[125]. Luându-și în serios această îndatorire M. Porcius Cato cel Bătrân, supranumit *Censorius* pentru severitatea cu care și-a exercitat funcția de cenzor, își admonesta deseori concetățenii pentru toleranța excesivă față de femei. În legătură cu același lucru, Varro, într-o satiră intitulată „Despre îndatoririle soțului" (*De officiis mariti*), afectând o glumeață resemnare, pretindea că nu există decât două soluții: „Defectele soției trebuie fie înlăturate, fie suportate: cine i le înlătură o face pe ea mai bună, cine i le suportă se face pe sine mai bun"[126].

Respectând autoritatea șefului familiei, cetatea îi recunoștea dreptul de a-și exercita și prerogativele punitive asupra femeii aflate sub jurisdicția sa, în virtutea unui cod etic consuetudinar, care-l învestise cu dreptul de a prezida tribunalul domestic, întrunit la solicitarea sa expresă. E firesc să ne întrebăm, care erau, în optica vechilor

---

[125] Cf. Cicero, *De republic*a, IV, 6.

[126] Apud A. Gellius, *op. cit.*, I, 17, tr. n.

romani, a căror severitate o prețuia atât de mult Cato cel Bătrân, cele mai grave delicte ale femeii, judecate de tribunalul domestic?

Plutarh ne informează că legile lui Romulus prevedeau pedepsirea femeii (prin repudiere) în urma verdictului conclavului familial pentru: *otrăvire*, *furtul cheilor*, *adulter*, *avort*[127]. Cato cel Bătrân afirma că, în timpurile străvechi, soțul și nu cenzorul era judecătorul suprem al soției și o putea pedepsi, în virtutea dreptului de viață și de moarte asupra ei (*ius vitae necisque*), pentru delicte precum *băutul vinului* și *adulter* (în acest ultim caz, pedeapsa fiind cea capitală)[128].

1. *Furtul cheilor și băutul vinului* erau de fapt delicte conexe. Soția avea, se pare, la dispoziție toate cheile casei, cu excepția celei de la pivniță, unde se depozita vinul și accesul îi era interzis. E de la sine înțeles că această interdicție era uneori încălcată prin sustragerea cheilor și confecționarea unor dubluri, licoarea bachică fiind cu atât mai tentantă pentru femei, cu cât era mai sever prohibită. A Gellius ne informează că, la Roma și în întregul Latium, în trecut, femeile erau *abstemiae* (nebăutoare) și explică acest cuvânt ca provenind de la *temetum*, denumirea vinului în limba veche[129], etimologie corectă în baza etimonului *temum* (sau *temus*), cu același sens. Atât soțul cât și rudele lui aveau asupra femeii *ius osculi* (dreptul sărutului), pentru a verifica dacă ea băuse vin. Supravegherea exercitată prin sărut era o măsură preventivă, pentru că vina de a bea vin, spunea Cato, era la fel de rușinoasă ca și adulterul. Valerius Maximus, colecționar de întâmplări memorabile, povestește că un anume Egnatius Marcellus și-a ucis soția în bătaie, fără a fi pedepsit, pentru că a prins-o bând vin[130]. Asimilarea acestei vini cu adulterul avea, se crede, următoarea explicație: vinul era considerat simbolul sângelui, iar femeia băutoare, devenea culpabilă de a fi introdus în sângele neamului său, la fel ca cea adulterină, un element străin. Vinul era considerat totodată un stimulent al erotismului feminin, care trebuia disciplinat și aservit strict funcției procreatoare.

---

127 Plutarh, *op. cit.*, *Romulus*, 22.

128 Apud A. Gellius, *op. cit.*, X, 23.

129 *Ibidem.*

130 Valerius Maximus, *Memorabilia*, VI, 3, 9.

Juristul Labeo Antistius ne asigură că „le era necunoscută femeilor consumarea vinului" (*vini usus mulieribus ignotus*) și că doar la sărbători femeile aveau dreptul să bea un vin foarte dulce, îndoit cu apă. Ispita se pare că era pentru femeie cu atât mai mare în această privință, cu cât prin tradiție ei îi revenea fiertul mustului sau strecurarea vinurilor. Într-una din *Georgice*, Vergilius o prezintă pe femeia rustică supraveghind la ceas târziu în noapte „*clocotul căldării de aramă*" în care spumega mustul dulce[131], iar Horatius, în celebra odă *Ad Leuconoem*, o îndeamnă pe destinatara sfaturilor sale să-și vadă de rosturile ei firești, între care menționează și strecurarea vinurilor (*vina liques*)[132]. Trebuie precizat că interdicția de a bea vin, impusă femeilor căsătorite, a durat atâta timp cât ele nu au avut îngăduința să-și însoțească bărbații la banchete; la sfârșitul epocii republicane, femeile erau deja comesenele soților la ospețe și le imitau și comportamentul: „Cine dintre romani se mai rușinează să-și ducă soția la vreun ospăț"?, se întreba Cornelius Nepos în sec. I a. Chr.[133]. În satira lui Varro, *Est modus matulae* (Există o măsură a beției), elogierea vinului motivează înclinația ambelor sexe pentru virtuțile lui: „Nimeni n-a băut vreodată ceva mai plăcut decât vinul; oamenii l-au descoperit pentru vindecarea supărării; el e dulcele izvor al veseliei, el e sufletul ospețelor." La începutul sec. II p. Chr., Iuvenal își moraliza concetățenii prea toleranți cu femeile, prezentând și ipostazele șocante ale unor matroane căzute în patima beției: una își prelungea până în miez de noapte chefurile, vinurile parfumate de Falern spumegând în cupe și ei părându-i-se că tavanul se rotește și în sală făcliile s-au dublat; o alta, robită aceleiași patimi, vine târziu la ospăț, deja amețită, cu obrajii aprinși și soarbe cu nesaț din amfora aflată la picioare, provocând soțului ei un dezgust și o furie aproape insuportabile[134].

2. *Adulterul* – cuvântul *adulterium* este în relație etimologică directă cu pronumele *alter*, *-a*, *-um* (altul, alta din doi), de la care

---

131 P. Vergilius Maro, *Georgice*, I, vv. 295–296.

132 Q. Horatius Flaccus, *Carmina*, I, 11; anticii conservau vinurile cu rășină și cărbuni și, înainte de consum, ele erau strecurate printr-o bucată de pânză (*sacculus linteus*) sau un filtru de zăpadă (*colum nivarium*).

133 Cornelius Nepos, *De viris illustribus*, *Praefatio*, 6.

134 Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 301–305 și 426–433.

derivă și adjectivul *adulter, -era, -erum* (adulterin, -ă), al cărui sens e precizat de gramaticul P. Festus: *quod ille ad alteram et haec ad alterum se conferrunt* (fiindcă el se combină cu o alta [decât soția], iar ea cu un altul [decât soțul])[135]; de la acest adjectiv se formează o familie de cuvinte, care include: adjectivul *adulterinus, -a, -um*, substantivele *adulterium* și *adulteratio* și verbul *adultero, -are* (a corupe o femeie).

Conform vechiului drept gentilic, femeia adulterină era ucisă dacă fusese prinsă în flagrant delict, iar în cazul în care era doar bănuită, era adusă în fața tribunalului domestic, care decidea repudierea ei. Din legenda Lucreției, pe care am comentat-o anterior, se poate deduce ce dezonoare iremediabilă (*infamia*) atrăgea, pe lângă pedeapsa cu moartea, flagrantul delict de adulter, de vreme ce Lucreția se resemnează să fie siluită de cel ce o amenința că-i înscenează un adulter cu un sclav.

E de presupus însă că, încă din primele timpuri, soția compromisă (*uxor adulterata*) era mai curând repudiată decât ucisă, dacă e să-i dăm crezare lui Plutarh[136]. Ce se întâmpla însă cu cel considerat vinovat de coruperea femeii, de vreme ce expresiile latine o indică pe femeie drept victimă a intenției sau actului adulterin, a cărui inițiativă aparținea bărbatului?[137] În această privință, sursele ne indică atitudini diferite ale soțului înșelat, în funcție de firea fiecăruia. Varro, citat de A. Gellius, relatează o situație de adulter în care au fost implicați istoricul Sallustius și fiica lui Sulla, Fausta, soția lui T. Annius Milo (apărat de Cicero în *Pro Milone*): prins în flagrant delict de adulter, deghizat ca sclav, Sallustius a fost bătut cu biciul de Milo și lăsat să plece după ce a plătit o sumă considerabilă[138]. Autenticitatea acestei istorioare a fost pusă la îndoială, pe motiv că Cicero, apărându-l ulterior pe Milo de vina de a-și fi ucis contracandidatul în alegeri (Clodius), nu o menționează, deși i-ar fi servit ca argument pentru a contesta postura de ucigaș a clientului

---

135 ,Apud *Grammatici Latini Keil*, I,20,5.

136 Cf. Plutarh, *op. cit.*, *Romulus*, *22*.

137 Cf. a*dulterare matronas* – a compromite femeile cinstite; *uxor adulterata ab aliquo* – soție compromisă de cineva.

138 A.Gellius, *op. cit.*, XVII, 18.

său. Părerea noastră e că Cicero nu a menționat-o tocmai pentru că ea nu l-ar fi avantajat pe Milo, care a dat frâu în acel moment pornirilor sale colerice, în vreme ce legea (inclusiv aceea nescrisă a solidarității masculine), recomanda ignorarea vinovatului și pedepsirea doar a vinovatei.

Cu totul altfel, ne informează Plutarh[139], s-a comportat Caesar, într-o împrejurare oarecum similară. Era obiceiul ca sărbătoarea zeiței Bona Dea să fie celebrată de femei, în casa unui magistrat de vază, bărbații neavând acces. Când Caesar era pretor, Pompeia, a doua sa soție, a fost desemnată de senat să fie gazdă a ceremoniilor sacre organizate în onoarea zeiței. Frumosul, dar imprudentul Clodius, iubitul Pompeiei, deghizat în cântăreață din liră, s-a strecurat atunci în casă, și a fost descoperit de mama lui Caesar, Aurelia, înainte ca cei doi să se fi întâlnit. Se pare că a fost la mijloc mai mult un act de bravadă din partea lui Clodius decât o intenție de adulter. Caesar nu s-a atins de Clodius și nu și-a repudiat soția, până când situația nu a devenit publică: un tribun al plebei l-a acuzat pe presupusul adulterin de sacrilegiu pentru profanarea misterelor Bunei Zeițe și senatul a trebuit să ia act de această învinuire și să-l judece pe făptaș. Caesar, chemat ca martor, povestește și istoricul Suetonius, a repudiat-o pe Pompeia, „bănuind-o compromisă de Clodius" (*adulteratam opinatus a Clodio*)[140], dar a declarat oficial că nu știe nimic de cele săvârșite în casa sa; întrebat de ce și-a repudiat atunci soția, Caesar ar fi dat, spune Plutarh, o replică memorabilă: „Pentru că am socotit că nu se cade ca soția mea să fie măcar bănuită." Interesant este faptul că, spre deosebire de Plutarh, Suetonius consacră acestei întâmplări, care a făcut vâlvă la Roma, doar cîteva rânduri, deși Cicero, ostil lui Clodius, o considera o gravă ofensă adusă republicii.

După informațiile furnizate de Suetonius, Caesar însuși ar fi fost prototipul adulterinului. Istoricul invoca părerea comună (*constans opinio*), potrivit căreia Caesar a sedus numeroase femei ilustre din Roma (între care și pe Servilia, mama lui Brutus), iar în provinciile unde a fost guvernator, și-a trădat legământul conjugal, întreținând ceea ce Suetoniu numește „*căsătorii provinciale*" (*matrimonia*

---

139 Plutarh, *op. cit.*, *Caesar*, X, 11.

140 Suetonius, *op. cit.*, *Vita Caesaris*, 10.

provincialia). În ziua trimfului acordat de senat lui Caesar după victoriile din Galia, soldații săi intonau în glumă cuplete ironice la adresa „*adulterinului plești*“ (*moechus calvus*):

„Orășeni, păziți-vă nevestele, îl aducem pe adulterinul pleșuv
Ai cheltuit în Gallia cu iubirile tale, Caesar, aurul împrumutat
la Roma.“[141]

Caesar a sedus și regine, adaugă Suetonius, între care cea mai celebră a fost Cleopatra, pe care a adus-o și la Roma, copleșind-o cu bogății și onoruri. Helvius Cinna, tribun al poporului, mărturisea că redactase, la cerea lui Caesar, o lege care să-i permită acestuia să ia în căsătorie oricâte femei ar fi vrut, pentru a avea copii (*liberorum quaerendorum causa*). Pentru lipsa lui de moralitate și infamia adulterelor sale, senatorul Curio l-ar fi numit pe Caesar „bărbatul tuturor femeilor și femeia tuturor bărbaților“ (*vir omnium mulierum et mulier omnium virorum*).

Augustus însuși, autor al unei cunoscute legi privitoare la adulter, nu a fost străin de acest „păcat“; iată ce spune în această privință Suetonius, în biografia consacrată împăratului: „În ce privește adulterele, nici chiar prietenii săi nu le neagă, dar îl scuză că le-ar fi comis, nu din desfrâu, ci pentru a cunoaște mai bine planurile adversarilor săi, descusându-le pe nevestele acestora. Marcus Antoninus îi reproșează [lui Augustus], în afară de căsătoria precipitată cu Livia, faptul că a luat-o cu forța pe soția unui fost consul din sala de mese, sub ochii soțului, a dus-o în camera sa, de unde a adus-o înapoi la masă cu urechile înroșite și părul în dezordine, că și-a procurat, prin mijlocirea prietenilor amante, pe care aceștia le dezbrăcau și le examinau, fie că erau mame de familie, fie fecioare, ca și când ar fi fost puse în vânzare de negustorul de sclavi Toranius “[142].

Vechea legislație antică făcea deosebirea între „adulter“ (*adulterium*) și „atentatul la pudoare“ (*stuprum*), de acest ultim delict făcându-se vinovată femeia care trăia cu un bărbat căsătorit legitim cu o altă femeie. Ea era numită *paelex*[143] (concubină) și una din legile

---

[141] *Ibidem*, 50–52.

[142] Suetonius, *op. cit.*, *Vita Augusti*, 69, 1.

[143] Latinescul *paelex* și grecescul *pallakis*, cu același sens, par a proveni dintr-o limbă mediteraneană.

regale (*leges regiae*), promulgate de Numa, stipula: „O concubină să nu se atingă de altarul Iunonei, iar dacă se va atinge, să sacrifice cu părul despletit o mieluşea "[144]. Educaţia în spiritul pudorii (*pudicitia*) era la început foarte riguroasă în familia antică, iar pedepsele erau pe măsura delictului. Tacit e de părere că vinovat de insubordonarea femeii faţă de principiile etice era în primul rând bărbatul, sub a cărui ascultare ea se află (*Viri culpa, si femina modum excedat)* şi atrage atenţia că „o femeie, după ce şi-a pierdut ruşinea, nu se va mai reţine de la altele." (*Femina, amissa pudicitia, alia abnuerit*)[145].

În tratatul *De legibus*, Cicero reproduce o recomandare din vechiul cod legislativ roman (*Lex duodecim tabularum*) privind necesitatea ca „reputaţia femeii să fie păzită de mai mulţi ochi"[146], pentru a se evita orice posibil atentat la pudoare. Filosoful Favorinus, citat de A. Gellius era de părere că „între cea mai frumoasă şi cea mai urâtă femeie, există o frumuseţe de mijloc, frumuseţea obişnuită"[147]; această *forma stata* ar corespunde, pe cât se pare, etalonului ideal al *frumuseţei de soţie* (*forma mulieris*). În tragedia *Melannipa* (v. 294), Ennius afirmă că un asemenea tip de frumuseţe era o garanţie a neprihănirii cinstei feminine.

Necesitatea intervenţiei legislative oficiale faţă de orice formă de atentat la pudoare este o dovadă că eficienţa constrângerilor familiale lăsa mult de dorit. Fenomenul pe care îl constată Sallustius în vremea sa: „femeile îşi puneau cinstea la îndemâna tuturor" (*mulieres pudicitiam in propatulo habere*)[148] – a avut desigur precedente în secolul anterior, judecând după apariţia unor legi oficiale care încercau să-l îngrădească: *lex Memmia de incestu* (111 a. Chr.), *lex Scaltinia de nefanda Venere* (~99 a. Chr.).

Vechiul cod de legi îngăduia însă femeii care-şi pierduse ruşinea (*impudica*) să facă o declaraţie publică în faţa edililor, solicitând intrarea ei voluntară în categoria prostituatelor; această licenţă dezonorantă (*licentia stupri*) se acorda pe considerentul

---

[144] Apud A.Gellius, *op. cit.*, IV,3,3.

[145] Tacit, *Annales*, III,34,18; IV, 3.

[146] Cicero, *De legibus*, II, 37.

[147] A.Gellius, *op. cit.*, XVII,18.

[148] Sallustius, *op. cit.*, XIII,3.

că însăși mărturisirea publică a unei atari nelegiuiri era pedeapsa suficientă pentru această categorie de femei[149].

Revenind la adulter, trebuie spus că, în ceea ce-l privește pe soțul adulterin, Cato, citat de A. Gellius, afirmă că „soția nu avea dreptul să-l atingă nici cu un deget"[150], căci nu-i îngăduia legea.

Sub domnia lui Augustus, adulterul devine un delict public, acuzatorii putând fi și alții decât soțul sau tatăl femeii vinovate. Legea promulgată de el, în anul 8 a. Chr. *Lex Iulia de adulteriis coercendis et de pudicitia* (Legea relativă la înfrânarea adulterelor și la curățenia morală), lua soțului dreptul de a-și ucide soția adulterină și prevedea sancțiuni pentru ambele sexe: adulterinii erau exilați, li se confisca jumătate din avere și li se interzicea să se căsătorească cu complicele lor. E un important progres față de vechea legislație de pe vremea lui Cato (care asimila adulterul cu o crimă) pentru că îi interzicea soțului să-și facă cruda lui justiție și admitea echitatea în culpă, întrucât erau considerați deopotrivă culpabili atât bărbatul cât și femeia. Poetul Horațiu elogiază inițiativa augustană, atât de salutară în acea vreme, amintind și de legea precedentă privind obligativitatea căsătoriei (*Lex Iulia de maritandis ordinibus*): „Nu spurcă adulterul azi casa nepătată/ Și datina și legea desfrâul au gonit/ Și mama-i lăudată că-s pruncii rupți din tată/ Căci pedepsită-i vina deîndată" (*Carmina*, IV,5, vv. 21–24, tr.n.). Suetonius ne informează că, pentru a se sustrage pedepselor prevăzute de legea lui Augustus, unele femei libere se înscriau drept curtezane în evidența edililor însărcinați cu supravegherea locurilor rău famate, în virtutea acelei vechi licențe din codul decemviral[151]. Această modă se răspândise într-atât, observă Tacit, încât senatul a interzis în anul 19 p. Chr. tuturor femeilor, al căror tată,sau străмoș fusese cavaler, să se declare curtezane[152]. Împăratul Tiberius le pedepsea însă cu exilul, chiar dacă se declaraseră curtezane și juristul Papinianus confirmă că „femeia, care s-a prostituat pentru a evita pedeapsa pentru adulter, putea fi pedepsită printr-o hotărâre a senatului" O întâmplare, referitoare la „desfrâul femeilor" (*libido*

---

149 Cf. Tacit, *op. cit.*, II,85.

150 A. Gellius, *op. cit.*, X, 23, 5.

151 Suetonius, *op. cit.*, *Vita Augusti*, II, 34.

152 Tacit, *op. cit.*, II, 85.

feminarum), aspru sancționat în vremea lui Tiberius (succesorul lui Augustus), care ceruse senatului pedepse mai mari pentru adulter decât prevedea *lex Iulia*, ne relatează tot istoricul Tacit. O anume Vistilia, femeie căsătorită, provenită dintr-o familie de pretori, și-a declarat în fața edililor intenția de a se prostitua, uzând de îngăduința prevăzută în acest sens de legile strămoșești, perpetuată până în acea vreme. I s-a cerut socoteală soțului Vistilei, pentru că nu anunțase oficial pretorului desfrâul soției sale, în termen de 60 de zile, cum prevedea *Lex Iulia*, alminteri soțul și rudele erau culpabili de complicitate la actul adulterin. El a motivat că nu trecuseră încă cele 60 de zile sorocite și a scăpat de pedeapsă, fiind pedepsită doar Vistilia, cu deportarea în insula Sciphos, confiscarea unei treimi din averea personală și a unei jumătăți din dotă[153].

Deseori, în vremea imperiului, acuzația de adulter, care putea fi adusă public de către orice persoană, servea drept pretext pentru înlăturarea unei femei incomode, pusă la cale de rivala ei. O dramatică întâmplare de acest fel este relatată de Tacit, cu sinceră compasiune pentru victima înscenării și cu evidentă reprobare față de consecințele unui asemenea act. E vorba de moartea tragică a *Octaviei*, fiica împăratului Claudius, care-l adoptase pe Nero, pentru a-i urma la domnie și i-o dăduse de soție. Prin uneltirile Sabinei Poppaea, amanta lui Nero, devenită apoi a doua lui soție, libertul Anicetus o acuză pe Octavia de adulter și ea e trimisă în exil în insula Pandataria, devenită loc de deportare pentru numeroase femei, între care istoricul o citează pe Agrippina, văduva lui Germanicus (dușmanul lui Tiberius) și pe Iulia, fiica lui Germanicus, acuzată de adulter cu filosoful Seneca și ucisă în exil din porunca Messalinei, soția împăratului Claudius. Dar, observă Tacit, acele femei, cel puțin ajunseseră la deplinătatea vârstei, și-și putuseră ostoi durerea exilului cu amintirea norocului lor de odinioară. Octavia însă, pe atunci în vârstă de 20 de ani, nu avusese parte decât de nenorociri: prin căsătorie a fost adusă de soț (Nero) într-o casă în care îi va fi hărăzită jalea după cei dragi, fiindu-i otrăvit tatăl (Claudius) și imedat fratele (Britannicus), casă în care mai apoi i-a fost dat să vadă că o sclavă (liberta Acté, amanta lui Nero) e preferată soției și că

153 *Ibidem.*

Poppaea, rivala ei, urma a fi luată în căsătorie. Exilarea Octaviei nu a mulțumit-o pe Poppaea, care l-a constrâns pe Nero să o condamne la moarte. Tânăra fată, resemnată cu exilul, care o îndepărtase din viața reală, nu era totuși pregătită să moară, de aceea va încerca să se opună soldaților trimiși să execute pedeapsa. Este însă legată, i se deschid venele de la toate membrele și, fiindcă sângele se scurgea prea lent din cauza stării ei de groază, este înăbușită cu aburii unei băi foarte fierbinți. S-a mai adăugat și o altă cruzime, menționează oripilat Tacit: capul Octaviei a fost tăiat și adus la Roma Poppaeei. Pentru această faptă au fost oferite daruri templelor, încheie scurt istoricul relatarea acestei grozăvii, parcă spre a ne invita să medităm la compromiterea relației dintre sacru și profan în acele vremi, în care nu viața omului, ci moartea lui violentă devenise un lucru sacru pentru om (fapt constatat cu amărăciune și de filosoful Seneca)[154].

La sfârșitul secolului I p. Chr., legea lui Augustus privitoare la adulter era aproape uitată, spune Tacit. Domițian a reînnoit-o în chip oficial și Marțial elogiează „acest sacru edict al celui mai mare dintre conducători, căruia Roma îi datora mai mult decât pentru triumfurile lui, pentru că el îi redase pudoarea"[155]. Domițian a interzis femeilor imorale dreptul de a folosi lectica și de a primi moșteniri sau daruri testamentare, întărind pedeapsa capitală, stipulată de vechile legi pentru necinstea fecioarelor vestale[156]. Câțiva ani mai târziu însă, după moartea lui Domițian, poetul Iuvenal va lua în derâdere actul legislativ al defunctului împărat, pe motiv că acesta avusese relații incestuoase cu nepoata sa Iulia:

„Tot astfel făcu tiranul trist erou de tragedie,
Murdărit deopotrivă de incest și preacurvie,
Care legi atât de aspre pentru alții a-ntocmit,
Încât până și pe Marte și pe Venus i-a-ngrozit,
Pe când Iulia, pioasă, curăța de ramuri trunchiul,
Lepăda pe rând toți plozii care semănau cu unchiul"[157]

---

154 Cf. Tacit, *op. cit.*, XIV, 63.

155 Marțial, *op. cit.* VI, v. 4: *Plus debet tibi Roma, quod pudica est.*

156 Cf. Suetonius, *op. cit.*, *Vita Domitiani*, XII, 8.

157 Iuvenal, *Satira a II-a*, vv. 29–33, trad. T.Măinescu și A. Hodoș.

Împăratul Septimius Severus va reactualiza în secolul următor (II p. Chr.) inițiativa legislativă a lui Domițian, fapt consemnat lapidar de istoricul Dio Cassius: „a dat o lege despre defrâu"[158]. În secolele următoare, aceste legiuiri nu mai aveau, se pare, nici o autoritate și, dacă e să-i dăm crezare lui Procopius din Caesarea, în vremea lui Iustinian (sec. VI p. Chr.), adulterul nu mai era pedepsit, deoarece soțiile adulterine aveau un aliat prețios în persoana împărătesei Teodora. Ea îi obliga pe soți ca, în lipsa unor dovezi certe, să plătească îndoit soției zestrea, altfel îi arunca în temniță. De aceea, bărbații preferau să îndure frivolitatea femeilor și, ca să nu pară înșelați, le acordau ei deplină libertate[159]. Cu toată optica părtinitoare a lui Procopius, ostil perechii imperiale, trebuie spus că legislația lui Iustinian (*Codex Iustinianus*, *Novellae*) atestă tendința de a proteja femeia, fapt datorat, în bună parte, împărătesei Teodora. Toleranța lui Iustinian nu era însă excesivă, căci, în *Novella* 117, din 542 p. Chr., referitoare la drepturile militarilor, împăratul dispune ca soțiile acestora să fie întreținute de stat pe durata absenței soților, chiar dacă nu au știri de la ei; dacă însă o femeie află că soțul ei a murit și se gândește la o altă căsătorie, porunca imperială era să fie pedepsiți pentru adulter atât ea, cât și cel ce o voia de soție.

3. *Avortul.* În ce privește *avortul* (*avortus* < *abortus* < *aboriri* – a împiedica nașterea), juristul Gaius (III, 17) precizează că acesta nu era propriu-zis un delict, ci mai degrabă, un act imoral, pentru care legislația romană, nerecunoscând *foetus*-ul ca ființă umană, nu avea o încadrare juridică. Doar dacă avortul se făcea fără știrea soțului, femeia putea fi judecată de tribunalul domestic sau de cenzor. Pe vremea împăratului Septimius Severus (sec. II p. Chr.), femeia putea fi chiar exilată pentru vina de a-l fi frustrat pe tată de drepturile sale asupra copilului ce urma să se nască. Medicina antică interzicea femeilor băutul vinului și pentru a se evita riscul unui avort.

În epoca imperială, conform acuzațiilor lui Iuvenal, recurgeau frecvent la avort femeile nobile, mai ales adulterinele, care erau ajutate de o moașă abilă să stârpească prin felurite leacuri sămânța ce rodise în pântecele lor. Ironic, poetul îi îndeamnă pe soții înșelați

---

158 Dio Cassius, *op. cit.*, LXXVI, 16, 4.

159 Cf. Procopius din Caesarea, *op. cit.*, XVII, 25–27.

să le dea ei înșiși asemenea leacuri soțiilor, pentru a scăpa de rușinea de a avea ca moștenitor un negru etiopian. Din același pasaj aflăm că, uneori, pentru a-i înșela pe soții dornici de a avea urmași, le putea fi prezentat la naștere un copil luat din locul public în care erau abandonați pruncii nerecunoscuți oficial de tată. Astfel, spune Iuvenal, nestatornica soartă, ocrotindu-i pe acești lepădați, le dădea nume și un viitor strălucit[160]. Împotriva avortului, prohibit de morala creștină, se va pronunța ferm teologul creștin Hieronim: „Unele femei, când și-au dat seama că au conceput un copil în păcat, se gândesc la leacuri de avort și, murind adesea împreună cu pruncul, ajung în infern vinovate de o triplă crimă: suicid, adulter, paricid"[161].

Uneori, însă, avortul putea fi un accident nedorit, datorat lipsei de experiență a tinerei femei. Plinius cel Tânăr a trăit el însuși o asemenea dezamăgire în căsătoria cu foarte tânăra Calpurnia și, în scrisorile către rudele ei, le aducea la cunoștință tristul eveniment, care-i zădărnicise speranțele de paternitate: „Nedându-și seama că e însărcinată, din lipsă de experiență, ea n-a făcut ceea ce trebuia făcut în asemenea cazuri, ci exact ce nu trebuia. Greșeala și-a plătit-o într-un fel care-i va deschide capul, fiindcă a fost la un pas de moarte"[162]. E perceptibilă în tonul epistolei, alături de sentimentul frustrării, o discretă imputare la adresa rudelor soției, pentru insuficienta ei pregătire pentru viața conjugală. Acest avort nefericit pare să fi fost însă singura vină a tinerei Calpurnia, într-o căsnicie apreciată de Plinius însuși ca perfectă, luminată de iubirea, discreția, fidelitatea, dar mai ales admirația ei nemărginită pentru mai vârstnicul său soț.

4. *Omorul.* Acuzația de omor adusă unei femei era rară în primele timpuri ale Romei, dar destul de frecventă în vremea imperiului. Ea intra nu doar sub incidența justiției domestice, ci și sub aceea a justiției publice. Erau instituite în acest scop jurii extraordinare (*quaestiones extraordinariae*), care judecau fără drept de apel. Un asemenea juriu, spune T. Livius s-a întrunit în anul 330 a. Chr. pentru a judeca un grup de femei, bănuite a-și fi otrăvit

---

160 Cf. Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 590–609.

161 Hieronim, *De aborto*, 3, tr. n.

162 Plinius Iunior, *Epistulae*, VII, 10, tr.n.

soții[163]. Un caz interesant ne este relatat de A. Gellius, care s-ar fi petrecut în sec. I a. Chr. sub guvernarea proconsului Cn. Dolabella, în provincia romană Asia. O femeie din Smirna s-a autodenunțat că-și ucisese soțul și fiul prin otrăvire, motivându-și fapta prin aceea că cei doi puseseră la cale uciderea unui alt fiu al ei, dintr-o căsătorie anterioară. Dolabella a supus cazul consiliului de judecată, care a ezitat să se pronunțe într-o pricină atât de încurcată, deoarece nici nu putea fi lăsată nepedepsită o crimă mărturisită, dar nici nu putea fi pedepsită femeia, care dăduse pedeapsa meritată unor criminali. În mod excepțional, proconsulul a recurs la autoritatea Areopagului, tribunalul grec care-și păstrase atribuțiile judiciare și în vremea dominației romane. Areopagiții, luând cunoștință de situație, au fixat peste 100 de ani termenul de judecată, astfel că nici crima de otrăvire nu a fost achitată, fiindcă n-ar fi îngăduit-o legea, nici vinovata nu a fost condamnată, doarece fapta ei merita iertare[164]. Otrava (*venenum*) era pe atunci mijlocul preferat de femei pentru a înlătura pe cei ce stăteau în calea planurilor lor ambițioase, iar crima prin otrăvire (*veneficium*), imputată femeilor, devine frecventă sub imperiu. Pentru a denumi ipostaza femeii ucigașe, Tacit inventează un termen nou: *interfectrix*[165]. O celebră ucigașă din sec. I p. Chr. a fost *Locusta*, originară din Galia, condamnată pentru omor prin otrăvire, ajunsă mai apoi un „artizan al crimelor de acest fel" (*artifex talium*), păstrată mult timp, spune Tacit la palat, pe vremea lui Nero, printre „instrumentele" de care se folosea domnia pentru înlăturarea persoanelor nedorite[166]. Cu ajutorul ei ar fi fost uciși, din porunca Agrippinei (mama lui Nero), împăratul Claudius și fiul acestuia, Britannicus, astfel că numele Locustei, devenit celebru prin mulțimea crimelor sale, a ajuns un fel de simbol al pornirilor criminale ale unei femei. Locusta a fost executată în cele din urmă de împăratul Galba.

Iată cum descrie Suetonius asasinarea lui Britannicus, înfăptuită de Nero cu ajutorul Locustei: „Otrava a fost dată de o anume

---

163 Cf. T. Livius, *op. cit.*, VIII, 18.

164 A.Gellius, *op. cit.*, XII, 7; vezi și Valerius Maximus, *op. cit.*, VIII,1.

165 Tacit, *op. cit.*, III, 17.

166 *Ibidem*, XII, 66: *diu inter instrumenta regni habita.*

Locusta, care descoperise tot soiul de otrăvuri, dar, fiindcă acționa mai lent decât sperase, [Nero] a chemat-o pe femeie și a lovit-o cu propria-i mână, reproșându-i că, în loc de otravă îi dăduse un leac. A constrâns-o să fiarbă în încăpere, în fața lui, o otravă cât se poate de rapidă. Apoi a încercat otrava pe un ied și, fiindcă acesta a mai trăit 5 ore, a fiert-o din nou și a dat-o unui porc tânăr, care a murit pe loc; atunci Nero a poruncit să fie dusă în sufragerie și dată lui Britannicus, care cina împreună cu el. Britannicus a căzut răpus, îndată ce a gustat-o; Nero le-a explicat invitaților că e vorba de o criză de epilepsie, obișnuită la acesta; a doua zi l-a înmormântat în grabă, fără pompă, pe o ploaie torențială"[167].

Între prototipurile umane care-i stârnesc indignarea, enumerate în *Satira I* și detaliate în celelalte satire, Iuvenal o prezintă și pe „atotputernica matroană" (*matrona potens*) cu porniri ucigașe:

„Uite nobila matroană, care pune-otravă-n vin;
Soțul suferea de sete și i-a dat să bea venin!
Mai dibace ca Locusta, meștera otrăvitoare,
A-nvățat muieri naive pe bărbat cum să-l omoare,
Azvârlind pe rug, sub ochii privitorilor uimiți,
Trupurile-nvinețite ale celor otrăviți"[168].

În *Satira a VI-a*, Iuvenal prezintă câteva exemple de celebre ucigașe, femei de rând, nobile sau de rang imperial. Amintind-o pe *Pontia*, mamă ucigașă contemporană cu Nero, poetul îi avertizează pe copii să nu se atingă de bucatele și băutura pregătite de mama lor vitregă (*noverca*) și reproduce dialogul între judecător și cinica Pontia, chemată în instanță:

„Fii nevârstnici, cu avere, vă dau sfat să vă păziți.
Din ce mastera gătește, nu gustați o-mbucătură!
Puneți-o pe ea să guste mai întâi din prăjitură,
Iar din cupele, pe care va-ncerca să vi le dea,
Viața lui primejduindu-și, dascălul bătrân să bea!
.....
Dar să ascultăm ce spune Pontia la judecată:

---

[167] *Ibidem*, IV, 33, 2–3.

[168] Iuvenal, *Satira I*, vv. 69–74, trad. de T. Măinescu și A. Hodoș.

— Recunosc că aconitul[169] însămi eu l-am pregătit
Și pe amândoi copiii, dinadins i-am otrăvit.
— Pe copiii tăi, năpârcă? Amândoi? Spurcată fiară!
— Șapte să fi fost, toți șapte osândiți erau să piară"[170].

Otrăvurile, ca și filtrele magice, puteau fi procurate de femei de la vrăjitori originari din Tessalia (Grecia), bine cunoscuți la Roma; cu un asemenea filtru otrăvitor, spune Iuvenal, *Caesonia*, soția împăratului Caligula, l-a adus pe acesta în pragul nebuniei, devenind o ilustră pildă pentru soțiile din afara palatului imperial:

„Ce femeie stă pe gânduri, când pe scumpul ei bărbat
A putut să-l otrăvească o soție de-mpărat"[171]?

Agrippinei, urmașa Caesoniei în cortegiul împărăteselor ucigașe, Iuvenal îi găsește scuza de a fi înlăturat, otrăvindu-l pe împăratul Claudius cu ciuperci, „o căzătură, un bătrân fără putere"[172] (ibidem, v. 620–623).

Alte posibile culpe feminine. Tot în vremea imperiului, apare și o altă vină, imputată femeilor și pedepsită cu exilul, aceea a *consultării astrologilor* în legătură cu destinul împăratului sau al casei imperiale, vină asimilată formal cu o crimă de lesmaiestate (*crimen lessae maiestatis*). Pentru o asemenea culpă, ticluită de Agrippina, a fost condamnată la moarte *Lolia Paulina*, fosta ei rivală în competiția matrimonială pentru Claudius[173].

Pentru ca discreditarea unei femei incomode să fie mai deplină, uneori acuzațiile erau cumulate. Sub domnia lui Tiberius, *Domitia Lepida*, femeie de rang ilustru, devenită odioasă împăratului din cauza prieteniei cu mama sa, Livia, împreună cu care, după îndepărtarea Liviei de la palat, uneltise pentru discreditarea lui Tiberius, a fost învinuită de o triplă culpă: adulter, otrăvire, consultarea astrologilor caldeeni și trimisă în exil pentru tot restul vieții ei[174].

---

169 Aconitul (*aconitum*) era o plantă otrăvitoare din care se extrăgea otrava cu același nume.

170 Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 629–642, trad. de T. Măinescu și A. Hodoș.

171 *Ibidem*, vv. 615–617, traducere de T. Măinescu și A. Hodoș.

172 *Ibidem*, vv. 620—623.

173 Cf. Tacit, *op. cit.*, XII, 22.

174 *Ibidem*, III, 22–24.

Vom lua în discuție în continuare cele două forme de autoritate, cărora li se subordona femeia, de-a lungul vieții ei, autoritatea paternă și maritală.

3.3.1. Puterea părintească (*patria potestas*)

Sub această putere, spune Gaius (1, 55) se află copiii, concepuți într-o căsătorie legitimă (*iustae nuptiae*, *matrimonium iustum*). Era o putere specifică cetățenilor romani, ținând cu precădere de dreptul civil (*ius civile*).

De la naștere și până la independența juridică a copilului, dobândită prin majorat (la băieți – 25 de ani) sau prin moartea tatălui (la băieți și la fete), puterea părintească se exercita sub următoarele forme:

A. La naștere, fiul sau fiica intrau sub *patria potestas*, numai în urma săvârșirii ceremonialului familial de recunoaștere, deoarece filiația nu era recunoscută automat, prin naștere, ci era acordată în urma consimțământului patern. Când se năștea, copilul era așezat de mamă la picioarele tatălui, care avea dreptul să-și recunoască copilul, ridicându-l în brațe (gest desemnat prin expresia *tollere / suscipere/ liberos*), semnificând că se angaja să-l crească, dar era la fel de îndreptățit să-l respingă, abandonându-l într-un loc public (*exponere in publico*), de unde era uneori salvat de persoane care nu aveau copii. Această cutumă barbară, împotriva căreia se vor ridica și Părinții Bisericii, a rămas în uz mai multe secole.

Conform afirmației lui Gaius, paternitatea era prezumtivă, în virtutea formulei *pater est is quem nuptiae demonstrant* (tată este cel pe care-l desemnează căsătoria), conform căreia, copilul, conceput în timpul căsătoriei, îl avea ca tată prezumtiv pe soț[175]. Pe lângă această prezumție legală, exista și una medicală: copilul, născut la cel puțin 180 de zile de la căsătorie sau la cel mult 300 de zile de la divorț (limitele extreme ale graviditații), se bucura de beneficiul legitimității, chiar dacă între timp căsătoria se desfăcuse (făceau excepție cazurile unor boli temporare sau permanente ale soțului). În virtutea formulei *liberi patrem sequuntur* (copiii îl urmează pe

[175] Cf. și A.Gellius, *op. cit.*, III,16,12.

tată)[176], efectele juridice ale legitimității erau foarte importante: tatăl trasmitea copilului calitatea de cetățean, rangul său social, noblețea senatorială (în perioada imperială), domiciliul său legal, apartenența la o gintă, numele gentilic. Copilul devenea astfel *gentilis* și *agnatus* al tatălui și al gentililor și agnaților acestuia.

B. În primele secole ale republicii, copiii puteau fi vânduți de către tată doar de trei ori, urmând ca după trei acțiuni de acest fel el să fie emancipat de sub autoritatea paternă, devenind de sine stătător (*sui iuris*)[177].

C. Pentru a asigura perpetuarea unei familii, pe cale de a se stinge din lipsa urmașilor naturali, sau pentru a asigura familiei unele avantaje economice, șeful familiei putea adopta un fiu sau o fiică în două moduri: 1. cu aprobarea poporului și cu consimțământul celui adoptat, dacă era independent juridic (*sui iuris)*, adopție numită *adrogatio* (< *adrogatus*, întrebat, consultat); 2. din dispoziția unui magistrat (pretorul) în cazul în care adoptatul era dependent juridic (*alieni iuris*), aceasta fiind o *adoptio*, încheiată în fața pretorului, la Roma, în fața proconsului, în provincii.

Consecința legală a ambelor forme de adopție era dobândirea puterii paterne asupra celui declarat copil legitim, iar în cazul adrogatului, puterea trecea și asupra bunurilor sale, fapt care antrena și unele efecte de natură succesorală, în sensul că se putea modifica ordinea moștenitorilor și diminua drepturile celorlalți descendenți legitimi. Începând cu Augustus, care l-a adoptat pe Tiberius, fiul Liviei, adopția va asigura împăraților continuitatea dinastică. În principiu, nu era posibilă adopția unui fiu mai vârstnic decât viitorul său tată, pe motiv că „adopția imită filiația naturală și e ceva nemaiauzit ca fiul să fie mai mare decât tatăl" (*adoptio naturam immitatur et pro monstro est, ut maior sit filius quam pater*)[178].

Modalitățile sau ocaziile de a ieși de sub puterea paternă erau următoarele:

---

[176] Cf. Ulpianus, *Digesta*, IV, 8.

[177] Cf. *Lex XII tabularum: Si pater filium ter venum duit, filius a patre liber esto* (Dacă tatăl și-ar vinde de trei ori fiul, fiul să devină liber față de tată).

[178] Ulpianus, *op. cit.* I, 7, 37.

A. La moartea tatălui, fiii sau fiicele deveneau independenți (*sui iuris*); dacă însă la moartea tatălui natural ei se aflau sub puterea bunicului patern (în cazul în care, de la nașterea lor și până la moartea tatălui, tatăl nu era independent juridic), ei nu deveneau independenți. Părintelui îi era îngăduit să lase prin testament la moartea sa un tutore (*tutor testamentarius*) descendenților aflați sub *patria potestas*; dacă tatăl nu făcuse testament (*si ab intestato moritur*), tutela era preluată de o rudă agnatică sau, în lipsa acesteia, de o rudă gentilică, care devenea astfel tutore legitim (*tutor legitimus*). În cazul în care nu existau rude de acest fel, se numea de către pretor un tutore din oficiu (*tutor ex officio*). Intrau sub tutelă, chiar dacă prin moartea părintelui deveniseră *sui iuris*, atât urmașii de sex bărbătesc, *impuberi* (până la majorat – 25 de ani), cât și cei de sex femeiesc, la orice vârstă chiar și atunci când femeile erau căsătorite, dacă încheiaseră căsătoria sub regimul menținerii autoritatății paterne (*matrimonium sine manu*).

B. Dacă tatăl, în urma unei culpe, era pedepsit cu exilul, pierzându-și drepturile civile (*deminutio capitis*) și devenind prin exil un străin (*peregrinus*), descendenții săi, cetățeni romani, neputând rămâne sub puterea unui peregrin, deveneau independenți; invers, dacă descendentul aflat sub *patria potestas*, devenea prin exilare un peregrin, el ieșea din același motiv de sub puterea paternă.

C. Puterea paternă rămânea în suspensie atâta timp cât tatăl sau fiul se aflau în captivitate la dușman; dacă tatăl murea în prizonierat, fiii sau fiicele deveneau independenți juridic.

D. Se eliberau de sub puterea paternă: băiatul consacrat ca flamin lui Iupiter[179] și fata devenită vestală[180].

E. Descendenții încetau a mai fi sub *patria potestas* prin emancipare (*emancipatio*), cuvânt ce desemna etimologic, salvarea de la o eventuală vindere de către tată, (*mancipatio*). Ea se producea în cazul adopției sau în cazul celor trei vânzări succesive ale fiului, amintite mai sus.

---

[179] *Flamen Dialis* era unul dintre cei trei mari flamini (*flamines maiores*), însărcinat cu oficierea cultului lui Iupiter, divinitatea supremă a panteonului roman (ceilalți doi oficiau cultul zeilor Marte și Quirinus).

[180] *Vestalis* era preoteasa ce oficia în sanctuarul Vestei, divinitatea protectoare a focului sacru al cetății, simbolul vitalității și al perenității acesteia.

F. Fetele încetau a mai fi sub autoritatea paternă prin căsătorie, ocazie cu care ele treceau sub autoritatea maritală (*manus*), în situația în care contractau una dintre cele trei forme ale căsătoriei care presupunea acest transfer de putere (*matrimonium cum manu*): *confarreatio*, *coemptio* și *usus*. Dacă însă fata se căsătorea fără a intra sub autoritatea soțului (*matrimonium sine manu*), ea rămânea sub puterea tatălui, care o putea despărți de soț în mod discreționar și readuce în căminul părintesc.

În vremea juristului Gaius (sec. II p. Chr.), autoritatea absolută a tatălui asupra copiilor slăbise, fenomen simptomatic pentru relaxarea constrângerilor cutumiare. Tatăl nu mai are dreptul de viață și de moarte, pe care i-l acordaseră legile regale și îl întărise Legea celor XII table. El poseda încă oribilul drept de a-și expune noii născuți într-un loc public, unde mureau de foame și de frig, dacă nu-i salva mila vreunui trecător. Dacă era sărac, cetățeanul roman practica această formă de infanticid legal, mai ales asupra fiicelor și bastarzilor. Acest drept îi va fi interzis tatălui în anul 374 p. Chr., sub influența pietății propovăduite de creștinism. Dacă-și recunoscuse copiii la naștere, tatăl nu-i mai putea înstrăina prin mancipare, manciparea fiind admisă doar ca o simplă formalitate în caz de adopție sau emancipare. De asemenea, nu-i mai putea ucide: împăratul Hadrian deportase un tată care-și ucisese fiul la vânătoare, iar împăratul Traian a forțat un tată care-și brutalizase fiul, să-l emancipeze imediat[181]. În evoluția societății romane se vor nuanța treptat raporturile între tată și copiii săi, astfel că severitatea ce domnise odinioară în căminul lui Cato cel Bătrân, va fi înlocuită de indulgență și blândețe afectuoasă. Contemporan al lui Cato, Terentius avea deja o altă perspectivă asupra educației, pe care o concepea drept corolar al omeniei (*humanitas*): „Prin respect și prin îngăduință, cred eu că este mai bine a-i ține în frâu pe copii, decât prin teamă" (*Pudore et liberalitate liberos/ Retinere satius esse credo quam metu*)[182]. Plinius cel Tânăr, lipsit de copii își sfătuiește prietenii mai norocoși să-și înțeleagă fiii: unui tată supărat pentru firea risipitoare a fiului său îi spune: „Ei, bine! n-ai făcut niciodată și tu ceva

[181] Cf. Ulpianus, *op. cit.*, XXXVII, 12, 5 și XLVIII, 9,5.

[182] Terentius, *Adelphoe*, vv. 57–58.

care să fi meritat dojana tatălui tău?[183]. E adevărat că, în situațiile în care indulgența paternă devenea excesivă, părinții ajungeau să fie dominați de capriciile copiilor și să-și risipească averea pentru a le satisface. Acest lucru îl îngrijora chiar și pe tolerantul Plinius, făcându-l să aibă uneori nostalgice reverii ale străvechii discipline, pe care-o asigurase exercitarea anticei *patria potestas*.

În discursul ținut în anul 56 a. Chr. în apărarea tânărului Caelius (*Pro Caelio*), acuzat de tentativă de omor și cunoscut pentru viața sa libertină, Cicero, încercând să minimalizeze efectele acuzării, în care libertinajul tânărului fusese contrapus retoric austerității tradiționale, se străduiește să-i convingă pe juriați, că e în firescul evoluției ca tineretul să nu mai fie atras de vechile precepte și să-și caute un drum al său: „să fim îngăduitori cu tinerii și să le acordăm mai multă libertate! Să nu le refuzăm totdeauna plăcerile! Acea mentalitate a noastră, e adevărat corectă, dar prea severă, să nu ne domine mereu! Să lăsăm uneori să triumfe asupra rațiunii pasiunea și plăcerea cu condiția ca ele să fie trăite cu moderație! Și în cele din urmă, după ce s-au lăsat purtați de plăcerile și pasiunile înșelătoare ale vârstei, tinerii se vor întoarce la responsabilitățile domestice, civice și politice. Astfel, în chip firesc, se va întâmpla ca trăirile emoționale pe care înainte rațiunea nu le accepta, acum să le condamne tocmai satietatea și experiența"[184].

3.3.2. Puterea maritală (*manus*)

Cuvântul *manus*, atât cu denotația sa anatomică originară (mână), cât și cu conotația sa juridică (putere, influență, autoritate), apare doar în limbile indoeuropene din grupurile italic, celtic și germanic. În latină, de la sensul juridic al lui *manus* provin derivații: *mancipium* (drept de proprietate, căpătat prin cumpărare, care presupunea *manus iniectio* atingerea cu mâna a viitoarei posesiuni); *manumissio* (eliberarea unui sclav, ieșirea lui din posesia stăpânului), *emancipatio* (ieșirea de sub autoritatea paternă)[185].

---

183 Plinius Minor, *op. cit.*, IX,12, 1.

184 Cicero, *Pro Caelio*, XVIII, tr. n.

185 Cf. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire*, sub voce *manus*

Prin cuvântul *manus*, se desemna inițial puterea șefului familiei asupra tuturor persoanelor sau lucrurilor aflate sub jurisdicția sa, iar după ce diferitele ipostaze ale acestei puteri vor căpăta denumiri specifice (*patria potestas*, *dominica potestas*, *potestas mancipii*), el rămâne să desemneze doar puterea exercitată de soț asupra femeii și a bunurilor ei, puterea maritală. Se pare că, inițial, și tutorele avea asupra pupilei sale un fel de *manus*, fiind numit în comediile plautine *manustutor* sau *manstutor*[186]. Acest tip de putere a soțului se stabilea de o manieră durabilă și legală prin căsătorie (*matrimonium)* sau de o manieră pasageră și fictivă, printr-un contract de încredințare (*fiduciae causa*).

3.3.3. Căsătoria romană (*matrimonium*)

Nu ne putem face o idee deplină asupra condiției juridice a femeii romane, fără a analiza instituția matrimonială, chiar dacă ea este, în opinia unor cercetători[187] cea mai puțin cunoscută dintre instituțiile romane. Într-adevăr, în afara câtorva fragmente lacunare din opera juriștilor Gaius (I, 108–115) și Ulpianus (V, 3–4), nu cunoaștem prea multe detalii asupra aspectului juridic al căsătoriei. Datele asupra ceremonialului căsătoriei și asupra relațiilor dintre soți sunt ceva mai bogate, datorită numeroaselor mențiuni ale autorilor romani, din care deducem că instituția matrimonială, ca și alte aspecte ale vieții romane, a stat sub semnul evoluției sociale și mentale a poporului roman, înregistrând în diacronie notabile prefaceri. E lesne de închipuit că într-o societate, în care celula familială era atât de solidă, căsătoria a fost un act deosebit de important, deoarece avea ca efect introducerea în nucleul familiei a unui element străin, dar necesar perenității ei. Căsătoria era, în principiu, hotărâtă de capul familiei, în virtutea unor considerente socotite de el prioritare, față de care înclinațiile afective ale tinerilor contau prea puțin. Sporirea averii sau alianțele politice aveau în această privință un rol decisiv, mai ales în rândurile aristocrației, interesată să-și păstreze privilegiile

---

[186] Plaut, *Truculentus*, v.848.

[187] Cf. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquites grecques et romaines*, III, 2, Paris, Hachette, p. 1452

de castă. Vom încerca în cele ce urmează să prezentăm aspectele cele mai semnificative ale căsătoriei romane, îndeosebi sub raport juridic.

Din punct de vedere tipologic, luând ca reper puterea maritală (*manus)*, juriștii romani disting în evoluția instituției matrimoniale două tipuri fundamentale de căsătorie: *matrimonium cum manu* (căsătoria care implică puterea maritală) și *matrimonum sine manu* (căsătoria care exclude puterea maritală).

A. *Matrimonium cum manu*

Vorbind despre puterea maritală (*manus*), juristul Gaius o leagă insistent de instituția căsătoriei, precizând că, în trecut, intrarea sub această putere (*conventio in manum*) însemna pentru femeie renunțarea la orice legătură religioasă și domestică cu familia ei și încredințarea întregii averi, cu titlul de dotă, soțului, care căpăta asupra femeii dreptul de viață și de moarte (*ius vitae necisque*), pe care urma să-l exercite și asupra copiilor ei. De fapt, din punct de vedere legal, soția era tratată în familia soțului, dacă acesta era independent juridic, „ca o fiică" (*loco filiae*); dacă soțul era încă dependent de puterea paternă, soția trecea sub puterea socrului ei, fiind asimilată unei nepoate (*loco neptis*). Din acel moment, femeia suferea o degradare minimă a personalității ei juridice, numită *capitis deminutio minima*. Acestea sunt prevederile dreptului primordial, valabile pentru căsătoria religioasă (*confarreatio*), care nu consacra decât uniunile dintre patricieni, singurii cetățeni cu drepturi depline în statul roman primitiv. Admiterea plebei în cetate, prin reforma regelui Servius Tullius, drept o clasă inferioară, lipsită inițial de dreptul de căsătorie (*ius connubii*) cu casta patriciană, i-a obligat pe legislatori să instituie o nouă formă de căsătorie, cea civilă și să-i stabilească efectele juridice. Cu timpul, căsătoria civilă va înlocui, chiar și în rândurile patricienilor, căsătoria religioasă, fapt care va avea ca efect slăbirea treptată a legăturilor conjugale, atât de sacre și solide la început, precum și legitimarea acelor uniuni libere, care nu întruneau inițial condiția unui *iustum matrimonium* (căsătoria legitimă).

Să analizăm pe rând cele două forme de căsătorie încheiate sub regimul autorității maritale, căsătoria religioasă (*confarreatio*) și căsătoria civilă, sub cele două ipostaze ale ei, *coemptio și usus*.

1. Căsătoria religioasă (*confarreatio*) era rezervată patricienilor, numele ei provenind de la turta de grâu (*panis farreus*), închinată în timpul ceremoniei lui Iuppiter Farreus, ocrotitorul căsătoriei. Căsătoria avea loc, în timpurile străvechi, în curie, în fața a 10 martori, a marelui pontif (*Pontifex Maximus*) și a flaminului lui Iupiter (*flamen Dialis*); pentru săvârșirea acestui act religios și juridic, spune Gaius, „sunt rânduite și îndeplinite mai multe ritualuri însoțite de cuvinte precise și solemne"[188]. În ajun se sacrifica lui Ceres, zeița belșugului, o scroafă, după care augurul cerceta măruntaiele animalului sacrificat, pentru a afla dacă vrerea lui Iupiter era prielnică încheierii căsătoriei. Dacă semnele erau favorabile, se arunca sub altar fierea animalului, pentru ca orice amărăciune să dispară din căsnicie. Cei doi miri se așezau, fiecare pe un scaun de aceeași formă, acoperit cu blana unei oi sacrificate. Flaminul unea mâinile drepte ale mirilor (*iunctio dextrarum*) și îi spunea fetei că datoria ei este să participe la toate actele sacre din casa soțului și să contribuie la bunăstarea casei. Tânăra se angaja să-și îndeplinească aceste îndatoriri prin formula solemnă: *Ubi tu Gaius, ego Gaia*. Mirii gustau din turta de grâu, apoi închinau și Iunonei o libație de vin îndulcit cu miere. Sub dictarea lui *Pontifex Maximus* soții recitau rugăciuni adresate Iunonei, zeiței Tellus, lui Picumnus și Pilumnus, divinități sub ocrotirea cărora creșteau deopotrivă roadele pământului și ale dragostei matrimoniale. Caracterul rustic și pur latin al căsătoriei religioase este cât se poate de evident din toate aceste amănunte ale celebrării ei. În timpurile ulterioare, ceremonia se va celebra în casa tinerei mirese, în fața vetrei sacre.

În primii ani ai republicii, tânăra fată, însoțită de mama sa și de o rudă apropiată, petrecea o noapte în templu pentru a afla dacă divinitatea era favorabilă căsătoriei, dar mai târziu de acest lucru se vor ocupa augurii. După informația lui Gaius și din alte surse, doar din familiile unite prin *confarreatio* puteau fi aleși flaminii cei mari (*flamines maiores*), preoții lui Iupiter, Marte și Quirinus care, la rândul lor, trebuiau să se căsătorească prin același ritual. Tacit ne informează, însă, că în timpul împăratului Tiberius, când a fost necesară

---

188 Gaius, *op. cit.*, I, 112.

alegerea unui flamin al lui Iupiter, ea nu a fost posibilă din lipsa candidaților potențiali, deoarece cu greu se mai găseau în Roma, în secolul I p. Chr., familii căsătorite prin *confarreatio*. Tiberius atribuie căderea în desuetudine a acestui tip de căsătorie nepăsării față de religie și complicațiilor formale ale ceremonialului: obligativitatea celor 10 martori și posibilitatea anulării întregii ceremonii din cauza unui semn considerat nefast, cum ar fi fost un simplu tunet. De aceea acest împărat o va asimila unei căsătorii libere (*sine manu*), în anul 23 p. Chr., stabilind că soția flaminului lui Iupiter (*flaminica*), căsătorită prin *confarreatio* rămânea sub autoritatea soțului numai din punct de vedere religios.

Confarreatio era în principiu o căsătorie indisolubilă, dar, așa cum remarca J. Carcopino, nici o căsătorie nu a fost vreodată astfel la romani: „Niciodată căsătoria romană nu a fost indisolubilă, nici chiar în timpurile legendare, la care Roma clasică se întorcea bucuroasă cu gândul să descopere în ele o imagine a sa mai aproape de idealul ce și-l forma acum despre ea însăși, dar de care realitatea o îndepărta cu fiecare zi mai mult"[189]. Pentru a desface o *confarreatio*, a fost inventată *difarreatio*, o ceremonie în cadrul căreia soții, ce urmau să se despartă, apăreau pentru ultima dată în fața vetrei sacre, tot în prezența unor martori și a unui sacerdot oficial; se oferea și acum o turtă de grâu, pe care, în loc să o mănânce, probabil o refuzau, apoi rosteau, spune Plutarh, „cuvinte înspăimântătoare, crude, ciudate"[190].

2. Căsătoria civilă comporta următoarele variante:

a. *coemptio* (< vb. *coemere* – a cumpăra în masă, global) era o vânzare-cumpărare (*mancipatio)* fictivă, prin care femeia, dacă era independentă juridic (*sui iuris*), sau cu încuviințarea tatălui (*patre auctore*), dacă era *filia familias*, intra sub puterea soțului; acest tip de căsătorie conferea soțului *manus*, dar nu avea caracterul sacru și indestructibil al celei religioase. Prefixul *co-* (împreună), adăugat cuvântului *emptio* (cumpărare), ar îndreptăți presupunerea că era

---

[189] J. Carcopino, *Viața cotidiană în Roma la apogeul imperiului*, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1979, p. 129

[190] Plutarh, *Quaestiones Romanae*, 50.

vorba de o cumpărare reciprocă între cei doi soți, deși, în majoritatea textelor antice, doar femeia este indicată ca subiect al coempțiunii; în opinia lui G. Dumézil[191], prefixul are doar o valoare cumulativă, întărind sensul lexemului-bază *emptio*, fără a indica reciprocitatea cumpărării. Ceremonia avea loc în fața pretorului și a cinci martori, cetățeni puberi și a unui *libripens* (purtător de balanță), ca la orice act de vânzare-cumpărare. Logodnica era cumpărată cu un ban de aramă (*as*), apoi viitorii miri se întorceau unul către altul și se întrebau reciproc: „Vrei să devii mamă/ tată de familie alături de mine?" (*Vis mecum mater/ pater familias esse?*) Prin această vânzare formală se încheiau căsătoriile între plebei precum și cele între latini, cărora printr-o lege a lui Caesar, din anul 63 a. Chr., le-a fost acordat dreptul de căsătorie.

Juriștii romani nu cred că acest tip de căsătorie era un reziduu al vremurilor în care femeia putea fi vândută ca o sclavă, *coemptio* fiind considerată de ei o simplă ficțiune juridică, utilizată de cei ce nu dețineau inițial prerogativele patricienilor, pentru a se căsători prin *confarreatio*, dar doreau să încheie o căsătorie sub regimul lui *manus*. Cumpărarea fictivă a soției (*mancipatio*) se putea anula printr-o „răscumpărare" (*remancipatio*), fără a se recurge la divorț.

b. *usus* – așezată uneori de juriști pe primul loc în tipologia ternară a căsătoriei *cum manu*, *usus* era căsătoria prin „folosire" explicată de Gaius[192] ca o coabitare pe durata unui an neîntrerupt, ca și cum femeia căsătorită s-ar fi aflat în folosința soțului (*usucapio*) în acest interval de timp, după care ea intra în familia lui precum o fiică (*loco filiae*), cu același statut ca al viitorilor ei copii. Legea celor XII table prevede posibilitatea ca femeia să se poată eschiva de la o astfel de intrare sub puterea maritală, întrerupând uzucapiunea anului respectiv, prin absența ei de acasă trei nopți la rând (*trinoctium usurpatio*). În legătură cu această *usurpatio*, A. Gellius face precizări interesante, preluate de la juristconsultul Q. Mucius. Dacă femeia căsătorită prin *usus* trăise cu bărbatul său de la calendele lui ianuarie și intenționa să beneficieze de dreptul absenței celor trei nopți complete din casa soțului, în ultimile trei zile ale anului (29,

---

[191] G. Dumézil, *op. cit.*, p. 45

[192] Gaius, *op. cit.*, I, 108–111.

30, 31 decembrie), uzurpația nu era legală, deoarece noaptea de 31 decembrie aparținea de fapt zilei de 1 ianuarie, căci romanii (ca și noi) socoteau că ziua este intervalul de la un miez de noapte la altul[193]. *Usus* era, de fapt, o căsătorie de probă, care nu implica nici o formalitate și nici participarea autorității, femeia fiind practic în situația unei concubine. Eschivându-se la finele fiecărui an (prin absența celor trei nopți) de la intrarea *sub manum mariti*, femeia rămânea în regimul de căsătorie *sine manu*, păstrându-și independența economică, deoarece bunurile sale nu-i reveneau soțului. Nefiind un act juridic, ci o stare de fapt, care nu intra în sfera dreptului, acest tip de căsătorie implica totuși unele consecințe juridice: matroana romană, considerată printr-o ficțiune juridică drept fiică a soțului și soră a propriilor ei copii, primea la moartea soțului, prin testament, un tutore; în cazul uzucapiunii unui an încheiat, bunurile ei intrau, odată cu ea, sub puterea soțului.

Acest tip de căsătorie, ne informează Gaius, a fost abrogat în parte prin legi (ale lui Augustus), în parte prin căderea în desuetudine. Chiar dacă Gaius nu pomenește nimic de apariția căsătoriei *sine manu*, opinia aproape unanimă a specialiștilor în drept roman este că acest tip de căsătorie derivă din *usus*.

B. *Matrimonium sine manu*

Era căsătoria încheiată fără ca femeia să treacă de sub puterea părintească sau tutorală (*patria potestas*, *auctoritas tutoris*) în puterea soțului și nu implica formalități civile sau religioase deosebite, ba chiar bărbatul putea fi și absent, la încheierea ei, pe când, în absența femeii, căsătoria nu putea avea loc[194]. În ce condiții a putut să apară această formă de căsătorie? E foarte probabil că ea a fost posibilă prin desacralizarea familiei romane, din momentul în care au fost admise căsătoriile mixte între patricieni și plebei (sec. V a. Chr.), prilej cu care fortăreața gentilică a pierdut unul din principalele ei metereze. Inițierea acestei forme de căsătorie nu reflectă propriu-zis grija de a elibera femeia de sub tutela maritală, ci de a crea o căsătorie mai suplă din punct de vedere juridic, în condițiile în care

---

193 A. Gellius, *op. cit.*, III, 2.

194 Cf. Ulpianus,*op. cit.*, DXXXV, 1, 15.

femeia rămânea sub autoritatea tatălui ei. Era o modalitate convenabilă pentru patricieni de a-și prezerva drepturile asupra acelei părți a proprietății lor gentilice, care ar fi trecut, prin căsătorie, într-o gintă plebeană. Se limita astfel posibilitatea îmbogățirii elementelor plebee prin căsătorii din interes. Tatăl fetei căsătorite *sine manu* rămânea tutorele legal și administratorul bunurilor ei, iar după moartea lui, acest drept trecea asupra fratelui mai mare sau asupra unei rude agnatice sau gentilice. Era astfel păstrată integritatea patrimoniului, fetei revenindu-i doar uzufructul averii ei.

C. Condițiile comune celor două forme de căsătorie legală

Juristul Ulpianus precizează că, pentru contractarea unei căsătorii legale (*iustum matrimonium*), trebuiau îndeplinite trei condiții indispensabile: „căsătoria este legală dacă între cei ce o contractează există drept de căsătorie (*connubium*), dacă atât băiatul cât și fata sunt puberi (*puberes*) dacă cei doi consimt, în cazul în care sunt independenți juridic (*sui iuris*), sau dacă părinților lor consimt, în cazul în care tinerii sunt dependenți juridic (*alieni iuris*)"[195]. Credem că se impun aici câteva precizări asupra condițiilor stipulate de juristul Ulpianus.

1. Dreptul de căsătorie (*connubium*)

În baza normelor lui *ius civile*, acest drept era recunoscut doar cetățenilor romani și vechilor latini, iar printr-o decizie a autorităților, el putea fi acordat sau interzis unor persoane sau colectivități. Până în sec. IV p. Chr., soldații în serviciul imperiului nu aveau dreptul să se căsătorească[196]. Juristul Gaius precizează că, prin decret imperial, se acorda și unor soldați lăsați la vatră (*veterani*) dreptul de a contracta căsătorii legitime cu femeile latine sau peregrine cu care se uniseră după eliberare[197].

Impedimentele privind acordarea dreptului de căsătorie puteau fi următoarele:

– *rudenia agnatică* sau *cognatică* – din punct de vedere al dreptului gentilic și religios, *connubium* presupunea absența oricărui

---

195 *Ibidem*, V, 2.

196 Cf. Tacit, *op. cit.*, XIV, 27; Dio Cassius, *op. cit.*, 60, 24.

197 Gaius, *op. cit.*, I, 57.

impediment provenit dintr-o relație de rudenie, altfel căsătoria devenea un sacrilegiu (*nefariae nuptiae*). În acest sens, prohibițiile formulate de dreptul religios și recunoscute de cel civil erau la origine foarte numeroase: căsătoria era interzisă *infinite* (la nesfârșit) în linie de descendență directă, iar în linie de descendență colaterală, până la al 6-lea grad de rudenie inclusiv, intrând sub această incidență strănepoții de frați și surori și nepoții verilor buni[198]. Între primul și al II-lea război punic (sec. II a. Chr.), rudenia colaterală, de gradele 5 și 6, nu mai e considerată în dreptul civil, drept impediment major la căsătorie, iar printr-o dispensă acordată de senat se admiteau și căsătorii între rudele de gradul 4. Pentru a se putea căsători cu nepoata sa Agrippina, împăratul Claudius a autorizat printr-un decret senatorial (*senatus consultum*) căsătoriile între unchi și nepoată. Împăratul Nerva a limitat efectele acestei dispoziții doar la posibilitatea de a lua în căsătorie pe fiica fratelui nu și pe cea a surorii. Sub împărații creștini, legislația devine foarte restrictivă în privința gradelor de rudenie, chiar foarte îndepărtată, declarând bastarzi (*spurii*) copiii născuți din asemenea uniri.

– *adopțiunea* – impedimentul privea doar rudenia agnatică (pe linie paternă);

– *condiția socială diferită* a celor două părți – până la *Lex Canuleia* din anul 445 a. Chr. era prohibită căsătoria între patricieni și plebei și până la *Lex de maritandis ordinibus* (18 a. Chr.) cea între oamenii liberi (*ingenui*) și sclavii eliberați (*liberti*); Augustus a păstrat doar restricția căsătoriei între senatori și liberți, dar și aceasta se putea aproba cu o dispensă specială; guvernatorii de provincii nu se puteau căsători cu femei rezidente în acele provincii. La origine, aveau drept de căsătorie doar membrii familiilor patriciene romane sau ai familiilor străine (sabine sau etrusce) indigenate în patriciat. *Connubium*-ul presupunea în mod obligatoriu dreptul de a lua auspiciile (*ius auspicandi*), întrucât consultarea vrerii divine era indispensabilă la încheierea unei căsătorii religioase. Dat fiind faptul că acest drept nu-i era recunoscut plebei, *Legea celor XII table*, chiar dacă formal consfințea egalitatea celor două categorii sociale, menținea totuși o discriminare de ordin religios, interzicând

198 Cf. Ulpianus, *op. cit.*, V, 6.

căsătoriile mixte între patricieni și plebei. „Duritatea acestei interdicții" – va spune tribunul plebei Canuleius, în discursul pronunțat în senat, în 445 a. Chr., în care cerea abolirea ei – „subminează însăși viața obștească, făcând dintr-o cetate două cetăți"[199]. Plebea, admisă prin reforma regelui Servius Tullius în rândurile poporului roman, se vedea descurajată în năzuința ei de a dobândi plenitudinea drepturilor civice. După informația lui Titus Livius, propunerea lui Canuleius a întâmpinat opoziția unei părți a senatului:„consulii îl acuzau că țintește contopirea într-o apă și-un pământ a tuturor ginților, învălmășirea auspiciilor publice cu cele private, ca să nu mai rămână nimic curat, nimic neîntinat, pentru ca, dispărând orice deosebire între oameni, nimeni să nu mai știe cine este și nici să nu-i mai cunoască pe ai săi. Căci ce alt rost mai au căsătoriile mixte decât acela de a face ca patricienii și plebeii să conviețuiască întocmai ca fiarele pădurilor, de-a valma în vizuini, astfel încât făptura ce se va naște să nu mai știe nici din ce sânge se trage, nici cărui altar i se închină și nici să nu se mai poată împăca cu soarta, de vreme ce e jumătate patrician, jumătate plebeu"[200]? Acordarea dreptului de căsătorie plebeilor prin *Lex Canuleia de connubio patrum et plebis* (Legea lui Canuleius privind dreptul de căsătorie între patricieni și plebei) va fi una dintre importantele victorii obținute de plebe în confruntarea ei cu patricienii, în urma căreia plebea devenea beneficiara tuturor avantajelor juridice implicate în *ius connubii*: dreptul de a-și constitui o familie, de a procrea copii legitimi și de a le transmite moștenirea.

– *văduvei* i se interzicea căsătoria într-un interval de doi ani de la moartea soțului (*vacatio biennii*), spre deosebire de văduv, care se putea recăsători imediat. Dacă văduva nu aștepta măcar expirarea perioadei de doliu (de la 10 luni până la un an), tatăl sau tutorele ei precum și viitorul soț (sau tatăl lui) se expuneau infamiei publice, iar ea pierdea tot ceea ce îi lăsase defunctul soț. Împărații creștini vor interzice văduvei contractarea unei noi căsătorii, dacă avea copii din cea precedentă;

---

199 T. Livius, *op. cit.*, IV, 6.

200 *Ibidem*, IV, 2.

– *adulterinii* – erau prin legea lui Augustus (*Lex Iulia de adulteriis coercendis et de pudicitia*) opriți de la contractarea unei căsătorii între ei;

– *situațiile de tutelă* (a fetei până la 25 de ani) *sau curatelă* (după 25 de ani) împiedicau contractarea căsătoriei între *tutor* sau *curator* și pupila sa; un exemplu de eludare a unei asemenea interdicții de principiu îl constituie căsătoria lui Cicero cu tânăra sa pupilă Publilia, după divorțul de Terentia.

2. Pubertatea (*pubertas*). În epoca veche, oportunitatea căsătoriei în ce privește vârsta era decisă de *pater familias*, mai mult pe criterii fiziologice decât propriu-zis cronologice: el aprecia în urma unui examen corporal, dacă fiul sau fiica sunt apți de căsătorie (*puberes*). Plutarh îl laudă pe Numa Pompilius, succesorul lui Romulus, pentru că îngăduise romanilor să ia în căsătorie fete de 12 ani: „în acest fel,logodnica aducea cea mai mare puritate posibilă a trupului și a sufletului ei, ceea ce îngăduia realizarea comuniunii de caracter în cursul vieții comune“[201].

La fete, vârsta minimă a pubertății era de 12 ani, dar ele puteau fi logodite începând de la 7 ani, la băieți însă vârsta varia. În principiu, la 17 ani, conform constituției regelui Servius Tullius, băiatul depunea pe altarul domestic toga de copil (*toga praetexta*) și *bulla* (însemnul condiției de copil liber) și îmbrăca toga virilă (*toga virilis*); după un sacrificiu oficiat acasă, el era dus în for și înscris pe listele de cetățeni de către cenzor. Vârsta de 17 ani, vârsta deplinei pubertăți (*plena pubertas*), ce antrena responsabilități juridice, a fost deseori devansată din diverse rațiuni. Sub imperiu, toga virilă se îmbrăca între 14–16 ani, iar în familiile imperiale, între 12–19 ani. Legea lui Augustus, *De maritandis ordinibus*, prevedea obligația ca fetele să se căsătorească până la 20 de ani, băieții până la 25 de ani, după această vârstă ei fiind considerați celibatari (*coelibes*) și amendați pentru sustragerea de la această importantă datorie civică.

3. Consimțământul soților (*consensio*) era necesar în cazul în care cei doi soți erau independenți juridic, altminteri era suficient

---

[201] Plutarh, *Vieți paralele*, *Numa*, XXVI, 1.

acordul șefilor de familie. Juristul Ulpianus precizează: „Nu se poate încheia o căsătorie, dacă nu-și dau consimțământul toți cei interesați, adică cei care se căsătoresc și cei în a căror putere se află aceștia“[202]. Ca urmare a slăbirii treptate a puterii paterne, tatăl nu va mai putea impune o căsătorie nedorită fiului sau fiicei lui. Chiar dacă devenea independentă de puterea parintească (prin moartea tatălui), fata avea nevoie de consimțământul formal al tutorelui; conform unei legi a împăratului Septimius Severus, atunci când exista un dezacord între tutore și pupila sa în alegerea soțului, ea putea face apel la magistrați. Legile promulgate de împărații Valentinianus I, Gratianus, Honorius, Theodosius, impuneau fetei, înainte de majorat (25 ani) consimțământul tatălui, în lipsa acestuia, al mamei, iar dacă era orfană, al rudei celei mai apropiate[203] Până la Augustus, nu se putea interveni legal dacă tatăl refuza să-și dea consimțământul la căsătorie. Legislația lui Augustus, favorizând căsătoria, va permite fiicei să recurgă la autoritatea cenzorului în caz de abuz al puterii paterne, manifestat prin refuzul obstinat de a-și da acordul la căsătorie. În perioada imperială, în situația în care tatăl nu era în deplinătatea facultăților mintale sau era captiv, fiul încă minor (sub 25 ani) avea nevoie și de autorizația împăratului, care putea face tinerilor și o donație dotală prin intermediul tutorelui.

Dreptul mamei de a-și da acordul la căsătoria fiicei pare a avea o tradiție străveche. În *Eneida*, Amata, soția legendarului rege al Latium-ului, Latinus, invocă dreptul ei matern de a consimți la căsătoria fiicei sale Lavinia, căreia tatăl, din rațiuni politice, i-l hotărâse drept soț pe troianul Aeneas, zădărnicind speranțele mamei de a o vedea căsătorită cu italicul Turnus, preferatul ei și logodnicul de până atunci al Laviniei. În acea împrejurare, Amata se răzvrătește, încercând să-și asocieze și celelalte femei latine, cu această condiționare: „dacă vă macină grija pentru dreptul matern“ (*si iuris materni cura remordet*)[204]. Nereușind să-și înduplece soțul, în sensul dorit de ea, Amata se sinucide. Istoricul Titus Livius menționează o împrejurare similară, în care o mamă a fost ofensată

---

202 Ulpianus, *op. cit.*, V, 2.

203 Cf. *Codex Iustinianus*, V, 4, 1.

204 Vergilius, *Eneida*, VII, v. 402.

de nesocotirea de către soțul ei a aceluiași drept matern. E vorba de Aemilia, soția lui Scipio Africanus, cel care, la insistența senatului, i-a făgăduit-o de soție pe fiica sa Cornelia destoinicului tribun al plebei, Tiberius Gracchus, după o strălucită cuvântare a acestuia în senat. Iată relatarea istoricului latin despre reacția Aemiliei la aflarea acelei vești: „Scipio, înapoindu-se acasă, a comunicat soției sale Aemilia că a logodit-o pe fiica lor. Aemilia, ca orice femeie, s-a supărat că n-a fost și ea întrebată asupra viitorului fiicei lor și a adăugat că părerea ei n-ar fi trebuit să fie nesocotită, chiar dacă i-a fost ales ca ginere însuși Tiberius Gracchus"[205]. În literatura latină abundă situațiile în care speranțele tinerilor de a se căsători cu persoana iubită sunt spulberate de aranjamentele matrimoniale, hotărâte de părinți. Constatarea lui Plaut: „Soția măritată fără voia ei e un dușman pentru bărbat" (*Hostis est uxor invita, quae viro nuptum datur*)[206], provine, neîndoielnic, din cunoașterea unor situații de acest fel. Comediile lui Terențiu reflectă o ameliorare a relațiilor familiale, începută încă din secolul II a. Chr., în virtutea conceptului de umanitate exprimat în cunoscuta replică terențiană, *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* (*Heautontimoroumenos* I, 25), în sensul că tatăl nu-și mai silește fiul sau fiica să contracteze o căsătorie nedorită. Câteva secole mai târziu, însă, Suetonius (sec. I. p. Chr.) confirmă persistența unor situații dramatice, când căsătoriile se făceau și se desfăceau de către părinți din rațiuni politice: viitorului împărat Tiberius i se va impune de către părinții săi Livia și Augustus să renunțe la prima soție, Agrippina, cu care trăia în înțelegere și afecțiune și cu care avea copii pentru a se căsători cu fiica lui Augustus, Iulia, ale cărei moravuri îi repugnau. Când, întâmplător, a reîntâlnit-o pe Agrippina, ochii i s-au umplut de lacrimi, dar, spune istoricul, s-au luat măsuri ca aceste incidente să fie evitate[207] Juriștii romani din perioada imperială ne asigură că actul căsătoriei era liber consimțit: „Căsătoria se încheie prin acordul părților contractante; fiica de familie trebuie să consimtă

---

205 T. Livius, *op. cit.*, XXXVIII, 57.

206 Plaut, *Stichus*, v.140.

207 Suetonius, *op. cit.*, *Vita Tiberii*, III, 7

la căsătorie" (*Nuptiae consensu contrahentium fiunt; nuptiis filiam familias consentire oportet*)[208]; „Nu coabitarea, ci acordul consfințește căsătoria" (*Nuptias non concubitus sed consensus facit*)[209]. Afirmațiile lor reflectă îndeosebi situația din epoca târzie, neputând fi generalizate, însă, și pentru epocile anterioare.

D. Scopul și efectele juridice ale căsătoriei

a. *Scopul.* În familia antică monogamă, scopul esențial al căsătoriei era *procrearea*. În mentalitatea romană, importanța căsătoriei decurgea din necesitatea perpetuării cultului strămoșesc și al focului din vatra sacră și rostul căsătoriei era să unească două ființe întru celebrarea aceluiași cult familial, urmând a zămisli un urmaș de sex masculin, care, la rândul lui, să preia protecția familiei și sacerdoțiul casnic. În virtutea acestui scop, esențial în plan civic, cetățenii romani erau obligați să-și asume responsabilitatea căsătoriei și să presteze în fața cenzorului angajamentul de a se căsători în vederea asigurării urmașilor (*liberorum quaererendorum causa*).

Ca supraveghetori ai moravurilor, cenzorii primeau în fiecare an jurământul privitor la căsătorie, pentru a stabili dacă un cetățean era căsătorit legal și a alcătui lista celibatarilor. Jurământul se presta în fața lor cu toată seriozitatea și orice încercare de eschivare sau răstălmăcire a lui era sever pedepsită. Același A. Gellius, pasionat colecționar de antichități și anecdote, ne relatează o întâmplare amuzantă petrecută la solemnitatea unui asemenea jurământ. Întrebarea cenzorului suna astfel: „*Răspunde pe conștiința ta, ai soție?*" (*Responde, ex animi tui sententia habes uxorem?*). Un amator de glume, profitând de ambiguitatea expresiei *ex tui animi sententia* (în limbaj juridic însemna „pe conștiința ta", în limbaj curent „după placul inimii tale") a răspuns: „Am soție, dar nu după placul inimii mele" (*Habeo uxorem, sed non ex animi mei sententia*); pentru acest răspuns neserios, cenzorii l-au pedepsit cu retragerea dreptului de vot (*ius suffragii*), notând în scris, în registrul cenzorial (*album censorium*) motivul acestei măsuri, fapt care-i atrăgea celui notat pierderea reputației (*ignominia*)[210].

---

208 Iulianus, *Digesta*, XXIII, 1, 11.

209 Ulpianus, *op. cit.*, L,17,30.

210 A. Gellius, *op. cit.*, IV,20.

Q. Caecilius Metellus, cenzor în 131 a. Chr., propunând senatului un proiect de lege pentru sporirea natalității (*De prole augenda*) spunea, printre altele: „Dacă ne-am putea lipsi de soții, cetățeni, am renunța bucuroși la o asemenea povară; dar, de vreme ce natura a lăsat astfel, ca nici cu ele să nu putem trăi destul de bine, dar nici fără ele, să punem perpetuarea speței mai presus de plăcerea trecătoare"[211]! Și contemporanul lui Metellus, poetul satiric Lucilius, vorbește cam în aceiași termeni despre căsătorie: „o povară (*molestia*) ce trebuie suportată pentru a avea copii"[212].

Celibatul era în opinia romanilor o impietate, deoarece primejduia perpetuarea cultului zeilor Mani[213], privându-i de urmașul ce urma să-l oficieze după moartea șefului familiei. Augustus va da în anul 18 a. Chr. o lege privind obligativitatea căsătoriei pentru toate ordinele sociale (*Lex Iulia de maritandis ordinibus*), prin care se prevedea vârsta maximă admisă pentru celibat (20 de ani la fete și 25 la băieți), precum și un impozit (*uxorium*) care trebuia plătit de celibatar, echivalentul a ceea ce l-ar fi costat întreținerea unei soții.

Pentru a încuraja procrearea, la sfârșitul republicii, apare ideea acordării unor privilegii cetățenilor cu mulți copii (*fecunditatis privilegium*). Diminuarea natalității a început să-i preocupe pe oamenii politici, astfel că Iulius Caesar propune în anul 58 a. Chr. să se atribuie terenuri fertile acelor 20.000 de cetățeni, care aveau câte trei sau mai mulți copii[214]. Tot între măsurile lui Caesar trebuie menționată stipularea din legea despre provincii (*Lex Iulia de provinciis*), ca magistratul, care are cei mai mulți copii, să-și aleagă provincia dorită, fără a mai participa la tragerea la sorți.

Concepute în același spirit, legile lui Augustus (*Lex Iulia de maritandis ordinibus* și *Lex Papia Poppea nuptialis*), urmăreau încurajarea natalității, acordând tatălui (chiar cu un singur copil, viu – *incolumis* – sau mort în luptă) *praemia patrum*, iar mamei *ius*

---

211 *Ibidem*, I, 6.

212 Lucilius, *Satirae*, XXVI, v.28.

213 *Manes* erau strămoșii defuncți ai familiei, considerați a fi divinitățile ei protectoare; ca derivat al adjectivului arhaic *manus, a, um* (bun), sensul lui *Manes* era „Cei buni"

214 Cf. Suetonius, *op. cit.*, *Vita Caesaris*, 20.

liberorum (*trium* în cazul femeilor libere, *quattuor* în cazul libertelor), cu condiția să fi născut copii vii. *Ius liberorum* conferea femeii eliberarea de sub tutelă, dreptul de a-și face testament, exceptarea de la *lex Voconia* (putând fi deci desemnată moștenitoare), dreptul de a purta *stola*, însemnul vestimentar al matroanei, ca mamă de familie. Epitaful unei asemenea femei, conceput de Propertius, suna astfel: „Și am meritat generoasa cinstire a stolei/ căci nu dintr-o casă sterilă răpitu-m-a moartea"[215] Poetul Horațiu face referire la legile salutare ale lui Augustus, atât în *Carmina* (IV, 5 și 15), cât și în *Carmen saeculare* (V, 17). Cicero consideră procrearea o lege impusă de natură; voința de a procrea este, în chip natural, compatibilă cu dragostea pentru copii, căci, spune el, „este dat de la natura însăși să-i iubim pe cei zămisliți din noi"[216].

b. *Efectele juridice.* Căsătoria legală (*iustae nuptiae, iustum matrimonium)* antrena efecte juridice specifice sau comune celor două tipuri de căsătorie, în ce privește:

1. *Raporturile personale dintre soți.* Definiția dată căsătoriei de juristul Ulpianus face referire la comunitatea drepturilor și îndatoririlor celor doi soți: *Nuptiae sunt divini iuris et humani comunicatio* (Căsătoria înseamnă împărtășirea în comun a dreptului divin și uman)[217]. În ambele tipuri de căsătorie, în accepția aceluiași jurist, soția era o *socia humanarum divinarumque rerum* (părtașă la îndatoririle față de oameni și divinități). Din punct de vedere social, prin căsătorie, soția deținea același rang (*gradus*) și aceeași demnitate (*dignitas*) ca și soțul ei: soția unui senator aparținea și ea rangului senatorial, având și ea dreptul la apelativul *clarissima*, iar soția unui fost consul, avea ca și acesta dreptul la titlul *consularis.*

În căsătoria *cum manu*, fiind supusă puterii maritale, soția îi datora soțului ei respect și fidelitate, iar el era dator s-o protejeze. După părerea lui Fustel de Coulanges[218], puterea soțului (*manus*) avea mai mult o relevanță exterioară, fiind în ochii cetății o modalitate

---

[215] Propertius, *Elegiae*, IV, 11, vv. 61–62, tr.n.

[216] Cicero, *De finibus bonorum ac malorum*, III, 19, 62: *sic apparet a natura ipsa, ut eos, quos genuerimus, amemus.*

[217] *Codex Iustinianus*, IX, 32.

[218] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, I, p. 70

foarte convenabilă de supraveghere și control asupra femeii, acuzată deseori de autorii antici de neputința stăpânirii afectelor (*impotentia muliebris*). În realitate, femeia căsătorită era socotită stăpână a casei, la fel ca soțul ei, câtă vreme își asuma respectarea îndatoririlor prescrise de morala gentilică: să trăiască în intimitatea căminului ei, să fie ascultătoare față de soț, să-i dea sfaturi bune, să vegheze ca focul sacru al vetrei să nu se stingă și să rămână pur prin castitatea comportării ei, să fie o mamă devotată.

În cadrul acestei căsătorii, femeia devenea rudă agnată a tuturor rudelor soțului și era supusă puterii sale, având situația legală a fiicei (*loco filiae*), dacă soțul era independent juridic (*sui iuris*) sau puterii socrului său, când acesta era *pater familias*, caz în care ea dobândea situația legală a nepoatei (*loco neptis*), ambele situații antrenând efectele legale ale intrării în familia soțului. Statutul ei juridic suferea o degradare minimă (*capitis diminutio minima*) și ea rupea raporturile de rudenie cu familia de origine. Gaius invocă o excepție de la această regulă pentru femeia căsătorită prin *confarreatio*, care era obligată doar la comuniunea cultuală cu familia soțului, în rest putând păstra relația cu familia ei[219].

În căsătoria *cum manu*, justiția casnică, cum am văzut, pedepsea femeia vinovată de adulter, omor sau băutul vinului, dar în justiția civilă cei doi soți nu-și puteau deschide acțiuni infamante. În căsătoria *sine manu*, faptul că soția rămânea sub autoritatea tatălui sau a tutorelui nu însemna necontractarea unor obligații morale și juridice față de soț. Ea îi datora respect, odată ce-i purta numele și aveau domiciliu comun. De la sfârșitul sec. I a. Chr., pe fondul unei accentuate decadențe morale, a fost impusă și obligația de fidelitate între soții căsătoriți *sine manu*.

Lex Iulia de adulteriis, promulgată de Augustus (18 a. Chr.), îi sancționa pe ambii soți în caz de imoralitate și prevedea o serie de pedepse pecuniare și corporale, iar în cazuri foarte grave, relegarea sau moartea (pentru femeia ce comisese adulterul în casa soțului). Legislația lui Iustinian va interzice bigamia în întreg imperiul sub pedeapsa capitală.

---

[219] Gaius, *op. cit.*, I, 136.

2. *Raporturile patrimoniale între soți.* În căsătoria *cum manu*, regimul patrimonial era cel al comunității de bunuri, prin integrarea averii femeii în patrimoniul soțului. În epoca veche, unicul administrator al averii comune era șeful familiei; când femeia era *sui iuris*, toate bunurile ei intrau în patrimoniul soțului, iar dacă era *alieni iuris*, i se constituia doar o dotă (*dos)*, care se integra în patrimoniul familial, contribuind la susținerea cheltuielilor casei.

Căsătoria *sine manu* se încheia sub regimul separării bunurilor, femeia având dreptul de proprietate, administrare și folosință a averii sale. În scopul susținerii cheltuielilor comune ale căsătoriei, i se instituia o dotă de către tată, dacă fata era sub puterea lui, iar dacă era independentă, ea însăși sau tutorele ei o puteau institui. Obiceiul de a constitui fetei o dotă, după posibilitățile fiecării familii, pare să fi fost foarte vechi. O fată căsătorită fără zestre, ne asigură Plaut, era mai degrabă o concubină, decât o soție (*Trinummus*, III, 2, v.73). În timpurile arhaice, clienții erau obligați să contribuie la dotarea fiicei patronului lor, iar mai târziu, această obligație revenea părinților, rudelor agnatice sau tutorelui.

Obligația dotării fetelor de măritat a fost reglementată oficial de Augustus prin *Lex Iulia de adulteriis*, în capitolul *De fundo dotali* (Despre averea dotală). Obiceiul încheierii unui contract dotal scris (*instrumentum dotale*, *tabellae dotis*) nu pare să fie anterior epocii imperiale; până atunci dota se dădea pur și simplu sau se promitea printr-un angajament verbal, exprimat în formule solemne. Juristul Ulpianus precizează, în capitolul *De iure dotium*, cele trei modalități de constituire a dotei: *aut datur*, *aut dicitur*, *aut promittitur*. *Dos data* era imediat livrată soțului, care devenea astfel proprietarul ei, iar *dos dicta* și *dos promissa* se obțineau printr-un contract solemn, verbal sau scris, în care se făceau stipulații despre restituirea dotei, în caz de divorț, despre păstrarea bunurilor dotale (Augustus interzisese înstrăinarea bunurilor aflate pe teritoriul italic), și despre testarea în favoarea soției a bunurilor din masa dotală. Aceste bunuri ale soției (*res uxoriae*) se puteau livra soțului în trei rate, pe durata a trei ani, în primul an intrând în patrimoniu mobila și obiectele casnice. În funcție de clauzele acordului încheiat de cele două părți, bunurile

dotale erau numite: *profecticia*, când plecau (*proficisci*) de la tată sau de la rudele agnate și se întorceau la donatori, dacă se destrăma căsnicia; *adventicia*, dacă reveneau soțului (*advenire)*, provenind din moștenirea fetei sau de la rudele cognate, el putându-le păstra la moartea soției; *recepticia*, când constituantul dotei (altul decât ruda paternă) stipula prin contract reprimirea (*recipere*) lor în caz de divorț sau deces al femeii. În perioada imperială târzie, ca o măsură de protecție, se prevede și o donație premaritală (*donatio ante nuptias* sau *donatio nuptialis*), făcută de soț înainte de căsătorie, ca o garanție materială pentru eventualitatea morții lui sau a divorțului petrecut din vina sa[220].

Lipsa reală sau simulată a posibilității părinților sau rudelor de a dota fata de măritat zădărnicea deseori speranțele tinerilor de a încheia o căsătorie după vrerea inimii lor, fapt consemnat în literatura vremii. Spre exemplificare, am selectat două fragmente din comediografii latini Plaut și Terentius, ilustrative pentru situația din epoca vechii Rome (sec. III–II a. Chr.). În comedia plautină *Aulularia* (Comedia ulcelei), este relevant, în acest sens, dialogul dintre avarul Euclio, tatăl unei fete nubile și vecinul său, bătrâiorul, dar bogatul Megadorus, dornic de însurătoare:

„*E.:* Am o fată de măritat, însă din lipsa dotei, nu pot s-o plasez cuiva.

M.: Eu ți-o cer de nevastă. Promite (*sponde*) că mi-o vei da!

E.: (bănuitor): De ce mi-o ceri?

M.: Spre binele tău și al meu. Deci, promite-mi-o de soție!

E.: Dar n-am putința să-i dau o dotă.

M.: Nu-i nevoie să-i dai; dacă e bine crescută, e îndeajuns de dotată. Deci mi-o promiți?

E.: Ți-o promit, așa să-mi ajute zeii! Dar să rămână cum am stabilit, să nu-ți aducă dotă! Știu eu cum e la voi, cei bogați: înțelegerea (*pactum*) e la bunul vostru plac!

M.: N-ai să ai cu mine nici o gâlceavă! Dar ce ne-ar împiedica să facem nunta chiar azi[221]?“

---

220 Cf. *Codex Iustinianus*, V,5,4.

221 Plaut, *Aulularia*, vv. 191–206, tr.n.

Euclio, pleacă să facă cumpărăturile pentru nuntă și, întors acasă, se felicită pentru „afacerea" încheiată, pregătind cu zgârcenia-i obișnuită ceremonia nupțială:

„Am chibzuit eu bine să-mi mărit fata cu cât mai puțină
cheltuială!
Am cumpărat un pic de tămâie și coronițe de flori
Pe care le voi închina Larului căminului nostru
Spre a-i hărăzi fetei mele o căsnicie norocoasă..."[222]

Același Lar (divinitate protectoare a căminului), care-i îngăduise avarului să găsească prețioasa sa ulcică cu aur, tocmai pentru a-și înzestra fiica de măritat, îi va zădărnici planul de a o căsători din interes, împotriva vrerii ei.

În comedia lui Terentius, *Andria* (Fata din Andros), tânărul Pamphylus e constrâns de tatăl său să se însoare cu bogata fată a lui Chremes, deși o iubește pe frumoasa, dar săraca Glycera. În dialogul cu servitoarea Glycerei, Mysis, abilele sugestii ale acesteia îl vor hotărî să-și asume, în pofida vrerii părintești, datoria de a o lua de soție pe fata iubită, după dorința inimii și după promisiunea făcută sorei mai mari a Glycerei, Chrysis, pe patul de moarte. Pasajul e admirabil pentru optica generoasă, umană, a relației dintre viitorii soți, bazată în primul rând pe afecțiune:

„M.: Glycera se teme c-ai s-o părăsești.
P.: N-am să îngădui să fie din cauza mea nefericită,
Cea care mi-a încredințat inima și toată viața ei!
Să n-o iau de soție, pe cea pe care o iubesc din toată inima?
Să las să-i fie zdrobit sufletul ales, doar fiindcă e săracă?
M.: Mă tem că nu depinde de tine și c-ai să fii silit s-o faci!
P.: Așa de laș, de ingrat, de inuman și crud mă crezi, încât să nu mă miște atașamentul, dragostea, cinstea ei și să nu-mi țin cuvântul?
M.: Știu bine un lucru: că ea nu merită să uiți toate acestea.
P.: Să nu le uit? Dar mi-s scrise în suflet vorbele Chrysidei muribunde:
«Pamphylus, vezi ce frumoasă și tânără-i Glycera!»

---

[222] *Ibidem*, vv. 383–387, tr. n.

Nu-i un secret însă, că asta nu-i e de nici un folos
Pentru a-și păstra cinstea și a-și afla un rost în viață.
De aceea te conjur, pe zeul tău, pe buna ta credință și pe singurătatea ei, n-o părăsi!
Ți-o dau să-i fii soț, prieten, tutore, părinte
Toată bruma noastră de avere ți-o transmit ție și-o
încredințez cinstei tale"[223]!

Pe patul de moarte, sora mai mare a Glycerei, până atunci singura ei rudă, încheie un fel de contract prenupțial cu Pamphylus, în care apar formulele obișnuite într-o astfel de înțelegere: verbele *do*, *permitto*, *mando*, exprimă voința ei supremă de a-și încredința sora prin acest testament verbal bunei lui credințe (*fides*), ca viitor soț (*vir*), prieten (*amicus*), tutore (*tutor*) și tată (*pater*), cvadruplă postură, care reflectă o importantă schimbare a mentalității tradiționale asupra puterii maritale. Cei doi tineri, în final, se vor putea căsători, căci se descoperă că tânăra fată era de fapt și ea fiica bogatului Chremes și astfel, vrerea lor și cea a părinților vor coincide, spre binele și fericirea tuturor. Plinius cel Tânăr se oferă să-i dea fiicei unui prieten, modest ca posibilități financiare, o zestre bogată de 40000 de sesterți, asumându-și și calitatea unui *alter parens* (al doilea părinte), pentru ca ea să nu fie mai prejos de condiția soțului său. Același autor e de părere că nunta, pe care prin tradiție o pregătea tatăl miresei, trebuie făcută cu fastul cerut de condiția socială a mirelui, pentru că toate detaliile ceremoniei (veșminte, masă, alai), chiar dacă nu sporesc demnitatea fetei, totuși i-o împodobesc.

La antipodul acestor situații, poeții Horațiu, Iuvenal și Marțial constată ce efecte nocive putea avea asupra coeziunii căsniciei o zestre prea bogată, ce tiranie îndura soțul amator de dotă, din partea unei asemenea *dotata coniux* (soție cu dotă mare):

– Horațiu: „Soția cu zestre își stăpânește bărbatul" (*dotata regit virum coniux*)[224];

– Marțial își motivează preferința pentru celibat cu următoarele argumente:

„De ce să iau nevastă bogată m-am ferit?

---

[223] Terentius, *Andria*, vv. 220–236, tr.n.

[224] Horațiu, *Carmina*, III, 24,v.19–20.

Vreau să mă-nsor, o Priscus, nu vreau să mă mărit!
Mai jos decât bărbatul femeia lui să fie,
Căci numai astfel fi-vor egali în căsnicie"[225].

Același poet se amuză deconspirând intențiile unor amatori de zestre, plini de solicitudine față de o văduvă bogată:

„Vrea Gemellus Maronollei soț cu orice preț să-i fie,
Rugăminți, atenții, daruri, câte-i face singur știe.
N-o fi alta mai frumoasă? Ba din contra, te-nspăimântă.
Are însă ea o tuse ce atrage și încântă"[226]

– Iuvenal afirma că „Nimic nu-i mai greu de îndurat ca o femeie bogată" (*Intolerabilius nihil est quam femina dives*)[227].

Și în dezbaterile din școlile retorice, numite *controversiae*, este abordată, cu argumente *pro* și *contra*, tema *dotata coniux*; într-o astfel de pledoarie, atribuită lui Quintilianus, un tată sărac încearcă să convingă un tânăr bogat ce soție vrednică ar fi fata lui, comparativ cu o soție cu zestre bogată, plină de pretenții: „Vai de tine, dacă ai lua o soție egală ție ca avere! Atunci ți-ai da seama ce dispute se nasc, ce neînțelegeri, cât de des ar fi pomenită zestrea, cât de sumețit ar fi grumazul ei, când te-ar înfrunta de la egal la egal"[228]. Într-o declamație pe aceeași temă, retorul Calpurnius Flaccus recomandă egalitatea stării pecuniare a celor doi soți: „Căsătoria unui sărac cu un bogat este o dușmănie; nici chiar vitele nu suportă jugul, dacă nu au alături un semen"[229].

3. *Raporturile juridice între mamă și copii* – erau și ele diferite, în funcție de tipul de căsătorie încheiat. În căsătoria *sine manu*, fiindcă mama și copilul aparțineau din punct de vedere legal unor familii diferite, copilul nu-și putea moșteni mama fără testament (*ab intestato*), deoarece, în afara dotei, bunurile ei rămâneau în familia de origine (paternă). După ce rudenia de sânge pe linie maternă

---

225 Marțial, *op. cit.*, VIII, v.12, trad. de T. Măinescu și A. Hodoș.

226 *Ibidem*, I, v. 19, trad. Petru Stati, în vol. J.Bayet, *Literatura latină*, București, Ed.Univers, 1972, p. 604; tusea femeii îl încurajează pe pretendent să spere într-un sfârșit apropiat al ei, care l-ar transforma într-un moștenitor bogat.

227 Iuvenal, *Satira a VI-a*, v.460.

228 Pseudo-Quintilianus, *Declamationes maiores*, 301, tr.n.

229 Calpurnius Flaccus, *Controversiae*, XXIX, tr.n.

(*cognatio*) va fi recunoscută ca sursă a unor drepturi legale, între mamă și copii va fi stabilit dreptul de moștenire reciprocă. Conform legilor imperiale, copilul nu-i putea intenta mamei o acțiune penală fără autorizația unui magistrat. Ea putea deveni custodele copiilor impuberi, în caz de divorț sau moarte a soțului ei, sau putea decide ea tutorele cel mai indicat[230].

E. Postura socială a femeii căsătorite

Căsătoria conferea femeii o postură respectabilă în casă și societate, exprimată prin titlurile de *matrona* și *mater familias*, care i se acordau, mai ales după ce adusese pe lume primul urmaș de sex masculin. În interiorul casei ea se ocupa de torsul lânii și de alte treburi ale gospodăriei, supraveghea creșterea copiilor, iar când primeau oaspeți, făcea alături de soțul ei onorurile casei. Venerația de care se bucura mama de familie, opinează Fustel de Coulanges[231], se datora și participării ei la cultul casnic (*sacra privata*). Femeia avea autoritate morală asupra copiilor și dreptul la *reverentia* (respect) din partea liberților soțului ei, într-un cuvânt, era o adevărată stăpână în căminul ei, tratată cu toată considerația.

Familia o sărbătorea la 1 Martie, când se celebrau Matronaliile (*Matronalia*), prilej cu care matroana casei primea numeroase dovezi de afecțiune și daruri. Își sfătuia soțul în toate problemele și se bucura de deplina lui încredere, cu condiția să-i respecte autoritatea și să nu sfideze tabu-urile impuse de dreptul gentilic: să nu bea vin și să nu aibă relații decât cu soțul ei. În afara casei, matroana romană avea dreptul să poarte un veșmânt care o distingea, *stola matronalis*[232], și făcea să-i fie acordată întâietate pe stradă, să fie invitată la ospețele solemne, la anumite spectacole publice și la sărbătorile îngăduite femeilor căsătorite (*Matronalia*, *Matralia*, *Carmentalia* și sărbătoarea zeiței *Bona Dea*). Se presupune că a existat la Roma, încă din epoca arhaică, o asociație a matroanelor (*conventus matronarum*),

---

230 *Codex Iustinianus*, V, 49,1; 35,2.

231 Fustel de Coulanges, *op. cit.*, I, p. 141

232 Cf. gramaticul Festus, G.L.K., 125: *Matronas appellabant eas fere quibus stolas habendi ius erat* (Strămoșii numeau *matroane* pe femeile care aveau dreptul de a purta stola)

care și-a avut sediul întâi pe Quirinal, apoi în forul lui Traian și a cărei atribuție principală era pregătirea acelor sărbători religioase, accesibile doar matroanelor[233]. Împăratul Elagabal va ridica această asociație la rangul de mic senat (*senatulus*), reglementând vestimentația și protocolul „senatoarelor", iar Aurelian îi va consolida prestigiul, acordând onoruri mai ales femeilor cu atribuții sacerdotale. Erasmus va parodia pretenția reeditării în vremea lui (sec. XVI) a unui asemenea conclav feminin, în celebra utopie *Senatulus muliercularum* (Micul senat al femeiuștelor).

În literatura latină întâlnim uneori referiri serioase sau glumețe la tipul ideal de soție. Sarcasticul Iuvenal îl trimite grabnic la medic pe cel ce visează să-și ia de soție pe „cea mai castă-ntre femei,/ una care niciodată n-a greșit în viața ei", din convingerea că în Roma acelor vremi (sec. II p. Chr.) era greu de găsit o soție vrednică de cinstire:„Pe sub porticele noastre nu ți se va arăta/ cea pe care s-o poți duce liniștit la casa ta"[234].

F. Ceremonialul căsătoriei

Căsătoria romană consta în săvârșirea unor acte succesive, care alcătuiau ceremonialul căsătoriei, format din ritualuri și gesturi minuțioase, transmise prin tradiție și respectate în virtutea formalismului, care a dominat dintotdeauna mentalitatea romană.

1. *Logodna.* Anterior căsătoriei, avea loc logodna (*sponsalia*), în cursul căreia se instrumenta și contractul matrimonial (*instrumentum dotale*) între viitorii soți, încheiat în scris de ei înșiși, dacă erau *sui iuris*, sau de părinții lor, dacă erau *alieni iuris*, în fața unei autorități oficiale (juristconsultul sau pretorul). Anterior legislației lui Augustus, care fixează vârsta minimă de 10 ani a logodnicilor, logodna se putea oficia și la vârste mai mici, începând cu 7 ani. Numele *sponsalia* provine de la verbul *spondere* (a promite, a da de bună voie), în virtutea faptului că, în această ocazie, părțile contractante „promiteau" darea, respectiv luarea în căsătorie, prin formulele: – *Spondesne* (O promiți, o dai de bună voie?) – *Spondeo* (O promit), în urma cărora cei doi tineri deveneau *sponsus* (promisul, logodnicul)

---

233 Cf. T. Livius, *op. cit.*, V,25.

234 Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 45–46; 60–62, trad. de T.Măinescu, A.Hodoș.

și *sponsa* (promisa, logodnica). Dacă una dintre părți nu-și respecta promisiunea, partea prejudiciată avea dreptul să deschidă ulterior o acțiune în justiție. În funcție de motivul nerespectării angajamentului, judecătorul aprecia oportunitatea desfacerii logodnei, iar în cazul unor motive neîntemeiate, putea fixa o amendă. Logodnele succesive, nefinalizate printr-o căsătorie, erau în vremea lui Augustus o procedură frecventă de eludare a obligațiilor matrimoniale, de aceea *Lex Iulia de maritandis ordinibus* va încerca să pună capăt acestei situații, stabilind sancțiuni pentru celibatari.

Cu ocazia logodnei, logodnica primea de la viitorul ei soț daruri și un inel (*anulus*) din aur (asemănător verighetelor de azi) sau din fier încrustat cu aur, care se punea pe „*degetul vecin cu degetul mic de la mâna stângă*" (*anularius*). Motivul preferinței pentru acest deget este explicat de enciclopedistul A. Gellius: potrivit observației anatomiștilor egipteni, de la acest deget pornește un nerv foarte fin care ajunge la inimă; conform acestei explicații, inelul de logodnă devine simbolul afecțiunii sincere pe care autorul o considera în vremea sa (sec. II p. Chr.) esențială și indispensabilă la încheierea unei căsătorii[235].

Logodna antrena anumite efecte juridice: logodnicul, dacă ar fi contractat o altă logodnă, era considerat bigam, iar logodnica infidelă era tratată ca o femeie adulteră.

Tot cu ocazia logodnei se fixa și ziua fastă (*dies fastus*) pentru celebrarea căsătoriei. Plasarea actului matrimonial sub semnul sacrului este evidentă și prin interdicția celebrării lui în zilele considerate nefaste din punct de vedere religios. Între numeroasele zile nefaste (*dies nefasti*) figurau și cele trei zile importante ale lunii, Calendele (*Kalendae* – pe data de 1 a fiecărei luni), Nonele (*Nonae* – pe data de 7 a lunilor martie, mai, iulie, octombrie, incluse în acronimul MILMO și pe data de 5 a celorlalte luni), Idele (*Idus* – pe data de 15 a lunilor MILMO sau de 13 a celorlalte luni). Macrobius explică această restricție prin aceea că „prima zi a căsătoriei este hărăzită pudorii: începând cu a doua zi, soția trebuie să-și înfiripe autoritatea în casa soțului, aducând un sacrificiu"[236]. Explicația

---

[235] Cf. A. Gellius, *op. cit.*, X. 10.

[236] Macrobius, *op. cit.*, I, 15, 22.

autorului latin are nevoie de câteva lămuriri suplimentare: cele trei date ale lunii erau zile de sărbătoare, în care era interzis orice act de silnicie, or, noaptea nunții fiind asimilată unui asemenea act, căsătoria era prohibită în acele zile; a doua zi după Calende, None sau Ide, era considerată tot o „zi neagră" (*dies ater*), în care erau interzise ceremoniile sacre, deci tânăra soție nu ar fi putut aduce în acea zi sacrificiul ritual divinităților tutelare din noua ei casă, așa cum se obișnuia. Alte zile nefaste pentru căsătorie erau în luna mai, când se celebrau Lemuriile (*Lemuria* – sărbători dedicate îmblânzirii spiritelor malefice ale morților), în prima jumătate a lunii iunie, consacrată cultului lui Venus și zilele morților (*dies parentales*), consacrate omagierii defuncților familiei, când se credea că se deschide infernul; în epoca arhaică, erau interzise căsătoriile în orice zi de sărbătoare.

2. Căsătoria propriu-zisă comporta trei acte succesive:

a) *Traditio* (sau *traductio*) *in manum* – actul prin care, în cazul căsătoriei *cum manu*, tatăl transfera ginerelui puterea părintească (*patria potestas*), deținută până atunci asupra fiicei sale, renunțând la ea în favoarea soțului, care o primea sub puterea lui (*manus*). Acest act se celebra în curie sau în casa fetei, în fața vetrei sacre și începea în zori cu sacrificiul unui animal, după ale cărui maruntaie, un sacerdot special (*auspex nuptiarum*) interpreta vrerea divină, favorabilă sau nu căsătoriei. După anunțarea acordului divin (*augurium*), în prezența martorilor, se semna contractul matrimonial și apoi avea loc *iunctio dextrarum* (unirea mâinilor drepte ale tinerilor), ritual oficiat, în cazul căsătoriei prin *confarreatio*, de către flaminul lui Iupiter, în cazul celorlalte căsătorii de către o *pronuba* (nașă), femeie care nu fusese căsătorită decât o singură dată (*univira*).

Autorii antici sunt de părere că, în timpul împreunării mâinilor, numai la căsătoria prin *confarreatio*, mireasa rostea formula sacră, considerată a fi de origine etruscă (ca multe dintre tradițiile nupțiale): *Ubi tu Gaius, ego Gaia*, prin care se angaja să devină în toate supusă soțului și să-și asume demnitatea noii ei condiții. După pronunțarea acestor cuvinte, martorii exclamau în cor: *Feliciter!* (Noroc!). *Auspex*-ul adresa apoi rugăciuni divinităților Iuppiter, Iuno, Venus, Diana și Fides, după care tinerii sacrificau ei înșiși un

porc sau un taur, fie în casă, fie în fața unui templu public. Părinții fetei ofereau apoi ospățul de nuntă (*cena nuptialis*), prelungit până în noapte.

b) *Deductio in domum* – conducerea miresei spre casa soțului, era precedată de o mică pantomimă a răpirii fetei din brațele părinților ei, în amintirea celebrei răpiri a sabinelor. Cortegiul rudelor și al invitaților o însoțea apoi pe tânăra mireasă spre viitoarea ei casă. Alaiul nupțial era precedat de cântăreți din flaut și de trei copii cărora le trăiau ambii părinți (*patrimini et matrimini)*, purtători ai torțelor nupțiale. Primul dintre ei purta o torță din lemn de păducel (*alba spina*), pe care invitații și-o disputau apoi ca pe un prețios talisman. Torțele nupțiale se aprindeau de la altarul domestic din casa fetei și, după felul în care luminau drumul spre casa mirelui, se credea că ele prevestesc viitorul căsniciei: o flacără vie anunța o dragoste fierbinte între soți, una anemică era considerată un semn de rău augur. De aceea, purtătorii torțelor le agitau cât puteau pentru a le înteți flacăra. În urma miresei erau purtate o furcă și un fus, simboluri ale viitoarelor ei preocupări casnice. Plinius cel Bătrân, citându-l pe enciclopedistul Varro, afirmă că obiceiul ca fecioarele să aibă în alaiul de nuntă o furcă și un fus cu un fir de lână răsucit pe el perpetuează amintirea reginei Tanaquil, cea care i-a țesut cu mâna ei lui Servius Tullius o togă regală[237] Alaiul nuntașilor striga „lui Thalassius" (*Thalassio*), chiot de nuntă provenit, se pare, din tradiția răpirii sabinelor, când, după informația lui T. Livius, cea mai frumoasă sabină i-a fost dusă lui Thalassius[238], probabil un epitet al divinității italice Consus, celebrată de romani în chiar ziua celebrei răpiri (*Consualia*). Se intonau cântece de nuntă licențioase (*Fescennini nuptiales*-originare din orașul etrusc Fescennium), al căror rol era să alunge deochiul divin (*fascinum*) și să menească fecunditate cuplului și se aruncau în drum nuci, ca simbol al rodniciei.

c) *Receptio in domum* – primirea soției în casa soțului consta dintr-o suită de gesturi rituale, a căror origine era la fel de arhaică ca întregul ceremonial nupțial. Mireasa (*nupta*) „îmblânzea" pragul noii

---

237 Plinius Maior, *op. cit.*, VIII, 194.

238 T. Livius, *op. cit.*, I,10.

ei case (*limen*), considerat o mică divinitate (reziduu din perioada animistă a religiei), ungându-l cu grăsime și împodobindu-l cu bentițe de lână și în fața lui pronunța (din nou) formula *Ubi tu Gaius, ego Gaia*, ca răspuns la întrebarea pusă de soț: *Quis es?* (Cine ești?); după alte informații (Iulius Paris, *De nominibus*, 7), tânăra mireasă era întrebată la poarta (*ianua*) casei soțului cum vrea să fie numită și ea răspundea: *Gaia*, declarându-se astfel o demnă urmașă a Gaiei Caecilia, străvechiul prototip al torcătoarei (*lanifica*), ipostaza cea mai demnă a femeii casnice. Peste pragul casei, mireasa era trecută pe brațe de prietenii soțului (din nou în amintirea străvechii răpiri), care o primea în încăperea centrală a casei (*atrium*), în fața vetrei sacre. După unii autori (Gellius, Fronto), în cazul căsătoriilor prin *coemptio* și *usus*, tânăra soție abia în fața vetrei din noua ei casă se angaja prin formula *Ubi tu Gaius, ego Gaia* să-și onoreze îndatoririle matrimoniale, devenind o tovarășă (*socia*) a soțului ei în toate actele casnice. Se pare că această formulă reprezintă echivalentul latin al expresiei grecești *Hopou sy Gaios, ego Gaia*, menționată de Plutarh[239], care o traduce, probabil, din latină sau din etruscă; formula este reprodusă de Cicero tot în varianta sa greacă[240] și nu apare în forma latină la autorii antici. În privința numelor *Gaius* și *Gaia*, presupuse a fi prenume frecvente la etrusci, ele ar putea fi apropiate și de latinescul *gavisus*, „fericitul" (<*gaudeo* – a se bucura, a fi fericit), fiind folosite în această solemnă rostire nupțială pentru semantismul lor de bun augur, potrivit credinței anticilor în virtutea profetică a numelui (*nomen est omen* – numele este o prevestire). Fata căsătorită prin „cumpărare" (*coemptio*), oferea trei monede simbolice (*tres asses*) soțului, vetrei sacre și larariului public[241] cel mai apropiat de casa soțului.

Ca simbol al faptului că tânăra soție urma să împartă pe viitor cu tovarășul ei de viață apa și focul (*aqua et ignis*), însemne ale comuniunii lor religioase, ea era stropită cu apă dintr-un vas folosit pentru păstrarea apei lustrale[242], după care cei doi soți aprindeau de

---

239 Plutarh, *Quaestiones Romanae*, 30.

240 Cicero, *Pro Murena*, 12.

241 Altarul zeilor protectori ai răspântiilor, *Lares compitales*.

242 *Aqua lustralis* era folosită la ceremoniile sacre private și publice pentru ritualul de purificare (*lustrum*).

la flacăra torței nupțiale focul vetrei din noul lor cămin, adresând rugăciuni zeilor domestici.

Pronuba pregătea apoi patul nupțial (*lectus genialis*) și căsătoria se consuma. A doua zi, tânăra oferea primul sacrificiu zeilor din noul ei cămin și invita părinții la un ospăț (*repotia*), prilej cu care apărea în fața lor în noua ipostază de stăpână a casei.

Intra în tradiție ca, la sosirea miresei în casa mirelui, alaiul nuntașilor, rămas afară, să intoneze urări de nuntă, din care se va naște, ca specie literară, de influență greacă, *epitalamul* (*epithalamium*). În acest cântec nupțial literar sunt frecvent invocați Hymen, zeul grec al căsătoriei, și Venus, zeița bunei înțelegeri. Iată un fragment dintr-o asemenea urare de nuntă, compusă de poetul Marțial la căsătoria prietenilor săi Claudia Peregrina și Pudens:

„Claudia Peregrina cu Pudens se mărită;
O, Hymen, luminează o nuntă fericită!
Tu, bună zeie-a Păcii, pe cei doi soți, fă-i una,
Păzește-le culcușul, acum și-ntotdeauna,
Să le-ocrotească Venus iubirea lor curată,
Iar când târziu, bărbatul va-mbătrâni odată,
În inima femeii tot tânăr să rămână,
Și nici el să n-o vadă pe ea că e bătrână“[243].

O parodie a epitalamului, în care urările făcute miresei conțin îndemnul ironic de a-și domina bărbatul, aflăm la Plaut, în piesa *Casina* (v. 815–824):

„Ridică cu grijă picioarele peste prag tânăra mea mireasă,
Începe cu bine acest drum, ca să-i fii bărbatului tău mereu mai presus,
Și ca puterea ta să-l întreacă și să-l birui, victorioasă, pe soț.
Pentru ca glasul tău și poruncile tale să-l stăpânească,
Bărbatul să te îmbrace, iar tu să-l despoi
Zi și noapte, nu uita, rogu-te să urzești viclenii împotriva soțului tău“![244]

---

[243] Marțial, *op. cit.*, IV, 13, trad. de T. Măinescu și A. Hodoș.

[244] Plaut, *Casina*, vv. 815–824, tr.n.

G. Desfacerea căsătoriei – se putea produce din două tipuri de cauze:

1. Cauze involuntare:

a) *Moartea fizică* a unuia dintre soți constituia o cauză pentru desfacerea silită a căsătoriei. Perioada de văduvie era impusă doar femeii și varia între 10 și 12 luni după decesul soțului. În acest răstimp îi era interzisă văduvei contractarea unei noi căsătorii, pentru a se evita incertitudinea paternității copilului născut după decesul tatălui (*postumus*). Soțul văduv nu era obligat la respectarea unei perioade de doliu și el devenea imediat *coelebs* (apt de însurătoare), conform legilor lui Augustus. Desigur, legea nu-i putea interzice văduvului doliul afectiv după o soție mult iubită și regretată.

b) *Moartea civilă*, produsă prin pierderea libertății (*capitis deminutio maxima*) sau a cetățeniei (*capitis deminutio minima*) era o situație în care mariajul putea continua, dacă partenerul neafectat de aceste diminuări ale statutului juridic al celuilalt consimțea. Conform legislației lui Iustinian, soția unui captiv nu era autorizată să se recăsătorească decât după 5 ani, răstimp în care, dacă o făcea, era considerată adulterină.

2. Cauze voluntare:

a) *Repudierea* (*repudium*) antrena desfacerea căsătoriei prin voința doar a unuia dintre soți, exprimată la început de soțul însuși dacă era *sui iuris* sau de tatăl lui, dacă se afla încă sub autoritatea acestuia. Conform cutumelor antice, dreptul de repudiere îl avea numai bărbatul, fiindu-i permis doar în situațiile în care soția se făcea vinovată de omor, adulter, furtul cheilor (mai rar avort), alminteri soțului i se confisca în beneficiul soției repudiate 1/2 din avere, iar partea rămasă îi era închinată zeiței Ceres[245]. Soțul care își repudia soția anula puterea (*manus*) pe care o avea asupra ei, deci acest act era specific în primul rând căsătoriei *cum manu* și, în funcție de forma acestei căsătorii, repudierea era urmată de o *diffarreatio* (când căsătoria fusese o *confarreatio*) sau de o *remancipatio* (când fusese o *coemptio*). Era exceptat de la *diffarreatio* flaminul lui Iuppiter, a cărui uniune matrimonială era indisolubilă.

---

[245] Cf. Plutarh, *op. cit.*, *Romulus*, 22.

Repudierea soției trebuia făcută cu consimțământul tribunalului domestic, convocat și consultat de soțul hotărât să recurgă la o asemenea măsură; după o informație a lui Plutarh, senatorul L. Antonius a fost exclus în 307 a. Chr. de către cenzori din senat pentru încălcarea acestei reguli[246] După obținerea avizului instanței domestice, în prezența unui martor, soțul îi cerea soției cheile (*claves*) casei și-i adresa personal, sau îi transmitea printr-o terță persoană, următoarea notificare: *tuas res habeto!* (să-ți iei bunurile), formulă care dizolva uniunea matrimonială și presupunea restituirea dotei. Dacă se stabilea că repudierea se face din vina soției, aceasta era trimisă tatălui ei, fără a-i fi înapoiată zestrea[247]. Când femeile încep să-și repudieze și ele soții, aceștia devin timorați la gândul că ar putea fi victimele unei asemenea decizii. Se cunoaște cazul unei femei care, având nevoie de bani, s-a împrumutat de la soț și acesta a consimțit să o împrumute cu condiția ca ea să se angajeze că nu-l va repudia. Alteori soacra întocmea ea însăși un legat testamentar pentru viitoarea noră, care se anula în cazul în care ea și-ar fi repudiat soțul; după moartea soacrei, încasându-și legatul, nora își putea repudia fără prea mari scrupule soțul, devenit indezirabil.

Deținerea și exercitarea de către femeie a dreptului de repudiere aparținea la început doar femeii căsătorite *sine manu*, însă juristul Gaius recunoaște că în vremea sa (sec. I p. Chr.) și o femeie căsătorită *cum manu* își putea repudia soțul[248]. Prima mențiune a unui asemenea act o aflăm într-o scrisoare a lui Cicero din anul 50 a. Chr.: „Paula Valeria, sora lui Triarius, și-a repudiat fără motiv soțul, în ziua în care el trebuia să se întoarcă din provincie"[249]. Acceptarea unui asemenea gest de către comunitate reprezintă o incontestabilă schimbare a mentalității romane tradiționale, care considerase femeia o incapabilă din punct de vedere juridic și afectiv, fapt care justifica neîntrerupta ei supraveghere. Femeii îi va fi îngăduit printr-un fel de consens tacit să decidă ea însăși șansele

---

[246] Idem, *Quaestiones Romanae*, II, 9, 2.

[247] Cf. Gaius, *op. cit.*, XXIV, 2,1.

[248] *Ibidem*, I, 137.

[249] Cicero, *Ad familiares*, VIII,7,2.

propriei căsnicii și să întrerupă o conviețuire, când nu i se mai părea suportabilă.

b) *Divorțul* – termenul latin *divortium* (separare), cu sinonimul *discidium*, are în textele juridice diverse explicații etimologice: *divortium a diversitate mentium* (provine de la nepotrivirea concepțiilor); *divortium dicitur qui in diversas partes eunt qui distrahunt matrimonium* (i se spune divorț, fiindcă cei care își desfac căsătoria, merg fiecare pe alt drum). Divorțul însemna oficializarea juridică a repudierii, notificată de către unul dintre soți. El antrena desfacerea ambelor forme de căsătorie, *cum manu* și *sine manu*, fiind diferită doar procedura formală a săvârșirii lui. Cum am amintit, în cazul căsătoriei *cum manu*, forma ei religioasă, *confarreatio* se desfăcea printr-o *diffarreatio*, iar cele două forme de căsătorie civilă (*coemptio și usus*), care implicau emanciparea sau usucapiunea fictivă, se desfăceau printr-o la fel de fictivă emancipare a femeii din situația ei de bun al soțului. Căsătoria *sine manu* era mult mai fragilă, putând fi desfăcută fie din vrerea soției, fie din cea a tatălui sau tutorelui ei, care o readuceau acasă, deseori în pofida voinței sale. Împăratul Antoninus Pius a interzis taților să desfacă după bunul lor plac o căsătorie armonioasă (*bene concordans matrimonium*), doar pentru a face uz de autoritate.

Primul divorț, menționat de textele antice ar fi avut loc la Roma în anul 234 sau 231 a. Chr., când Spurius Carvilius Ruga și-a repudiat soția sterilă, pe motiv că din această cauză nu-și putea respecta jurământul făcut cenzorului, de a se căsători pentru a avea copii. Acest motiv nu intra, însă, în prevederile consuetudinare ale situației de repudiere și se pare că, invocându-l, Carvilius încerca să eludeze obligativitatea restituirii dotei. Cu acea ocazie s-a creat precedentul dreptului soției de a acționa în justiție, pentru a-și recupera dota (*actio rei uxoriae*). Cicero consideră că uzajul divorțului a fost instituit cu mult înaintea divorțului lui Carvilius și atribuie formulele de repudiere *Legii celor XII table*: *claves ademit, exegit* (soțul i-a cerut și i-a luat cheile)[250].

Motivul oficial invocat în cazul divorțului era dezacordul dintre soți (*dissensus*), care anula acordul (*consensus*) inițial, necesar

---

250 Cicero, *Philippicae*, II, 28, 69.

la încheierea căsătoriei. Acest dezacord, invocat de cel puțin unul dintre soți, putea avea cauze dintre cele mai diverse: a) determinate sau îndreptățite (*divortium ex iusta causa*), acestea putând fi de ordin fizic (sterilitate, impotență, îmbolnăvire, bătrânețe) sau de ordin penal sau moral (exil, adulter); b) nederminate sau neîndreptățite (*divortium ex iniusta causa*), caz în care, dacă motivul invocat era derizoriu, legea putea interveni coercitiv. În principiu, legile lui Augustus nu împiedică divorțul, ci se limitează să-i reglementeze condițiile. Ele stipulează că soției trebuie să i se facă notificarea repudierii printr-un libert al casei, în prezența a șapte martori puberi și permit soției repudiate să-și revendice bunurile printr-o acțiune în instanță. Prin aceasta, Augustus apăra zestrea femeii și implicit șansele ei la o nouă căsătorie. Judecătorul putea decide, însă, anumite rețineri din bunurile înapoiate femeii, în favoarea soțului, pentru întreținerea copiilor rămași în grija lui (*propter liberos*), ca despăgubire pentru cheltuielile exagerate ale soției din timpul căsniciei (*propter impensas*) sau pentru proasta ei conduită (*propter mores*)[251].

În primele secole ale imperiului se poate vorbi de o adevărată epidemie de divorțuri, a căror inițiativă aparținea mai ales femeilor, și acestea se succedau în viața unora atât de constant, încât aproape deveniseră o formă de a practica legal adulterul. Despre o femeie care divorțase de zece ori, Marțial spunea: „Aceea care se căsătorește de atâtea ori, nu se căsătorește: după lege ea este o adulterină" (*Quae nubit totiens, non nubit: adultera lege est*)[252]. Și Seneca își judecă sever în această privință contemporanele: „Nici o femeie nu mai roșește că-și desface căsătoria, de vreme ce ilustrele matroane au obiceiul să-și numere anii nu după numele consulilor[253], ci după cel al soților. Ele divorțează ca să se mărite și se mărită ca să divorțeze..."[254]. De la Iuvenal aflăm că, pentru a nu se ajunge la divorț, cei doi soți puteau conveni să-și acorde reciproc o deplină libertate de acțiune pe durata

---

251 Cf. Ulpianus, *op. cit.*, XXIII, 3, 73.

252 Marțial, *op. cit.*, VI, 7, v.5, tr. n.

253 Fiecare an la Roma era numit și înregistrat în anale după numele consulilor din anul respectiv; spre exemplu, anul 63 a. Chr. a fost anul consulilor M. T. Cicero și C. Antonius.

254 Seneca, *De beneficiis*, III, 16, 2, tr.n.

căsniciei; satiricul roman reproduce replica soției adulterine dată soțului, cu care încheiase o asemenea convenție:

„Nu ne-am învoit să ducem fiecare viața lui?
Fă ce vrei, eu fac ce-mi place; nu dau seamă nimănui!
Strigă și răstoarnă cerul, lumea-ntreagă s-asurzească:
Om sunt, și mi se cuvine o pornire omenească"[255].

Expresia „om sunt" (*homo sum*), care apare la Iuvenal în replica femeii, fusese comentată de retorul Quintilian ca un exemplu de emfază colocvială prin care cineva își poate scuza o slăbiciune omenească; uzând de ea, femeia își clamează dreptul de a ceda și ea, la fel ca soțul ei, unei porniri omenești.

Nici exemplul căsniciilor imperiale nu a fost prea fericit, cel puțin în primul secol, deoarece atât Augustus, cât și urmașii săi, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Elagabal, au divorțat de câteva ori; de aceea, în secolele următoare, căsniciile exemplare ale lui Traian și Plotina, Hadrian și Sabina, Antoninus Pius și Faustina nu au mai putut schimba niște deprinderi devenite curente. Împărații creștini au încercat să limiteze libertatea divorțului. Constantin nu permitea femeii să divorțeze decât dacă soțul ei era dovedit criminal sau violator de morminte, iar bărbatului dacă soția era dovedită adulterină sau ucigașă. Legislația lui Iustinian din sec. VI p. Chr., care, în principiu, avantaja femeia, îi va consfinți și libertățile juridice obținute în secolele precedente, între care și pe acela de a intenta ea divorțul.

3.3.4. Contractul de încredințare (*conventio in manum fiduciae causa*)

Acesta era, ca și căsătoria, o formă de cumpărare fictivă, prin care cel ce cumpăra femeia (*coemptionator*), soțul sau o terță persoană, o trecea sub puterea lui, după care se angaja să o emancipeze printr-un contract de încredere, devenind un „tutore de încredere al ei" (*tutor fiduciarius*) și concedându-i dreptul de a dispune de bunurile ei proprii. Femeia recurgea uneori la acest expedient pentru a deveni *sui iuris* și a căpăta astfel drept de moștenire și de succesiune.

---

[255] Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 281–284, trad. de T. Măinescu și A.Hodoș.

3.3.5. Alte tipuri de uniuni matrimoniale

În afara căsătoriilor legale (*iustae nuptiae*), bazate pe *ius connubii*, dreptul roman recunoștea drept legale, dar inferioare sub raport juridic, alte forme de uniuni matrimoniale:

1. Concubinatul (*concubinatus*) – era o formă de uniune matrimonială între doi soți inegali din punct de vedere al statutului juridic, care nu dispuneau din acest motiv de dreptul de căsătorie legală. În această situație se aflau căsătoriile între patricieni și plebei, anterioare votării legii lui Canuleius (445 a. Chr.), între oameni de condiție liberă (*ingenui)* și liberți (*liberti*), între militari și concubinele lor. Din punct de vedere juridic, femeia nu avea obligația fidelității față de concubinul ei și *Lex Iulia de adulteriis coercendis* nu o sancționa pe concubina (*paelex*) adulterină, cum o făcea cu soția legitimă (*uxor*). Copii rezultați din această unire erau considerați naturali (*liberi naturales*) și o urmau pe mamă în drepturile lor, spre deosebire de cei legitimi (*iusti)*, care îl urmau pe tată. În epoca imperială târzie, tatăl îi putea legitima și pe acești copii, prin adopție, căpătând astfel asupra lor drepturile părintești ce derivau din *patria potestas*.

Odată cu impunerea creștinismului ca religie oficială (sec. IV a. Chr.), concubinajul, deși legal din punct de vedere juridic, va fi considerat imoral și asimilat unei uniuni adulterine (*stuprum*). Pentru a îngădui celor aflați într-o astfel de situație să amelioreze destinul copiilor lor se va crea o formă de legitimare a copiilor, printr-o căsătorie subsecventă (*secundae nuptiae*), introdusă de împăratul Constantin și aprobată de legile lui Iustinian, căsătorie care implica efectele juridice specifice unei căsătorii legitime (*iustae nuptiae*), cu condiția respectării procedurilor acesteia, inclusiv încheierea unui contract matrimonial.

2. Contubernatul (*contubernium*) era uniunea între sclavi sau între oamenii liberi și sclavi. Ea nu avea efecte juridice propriu-zise, neimplicând nici o formă de putere familială, *patria potestas* sau *manus*. Începând din sec. II a. Chr., stăpânii sclavilor nu mai aveau dreptul să-i despartă pe membrii unei astfel de familii, iar relațiile adulterine sau incestuoase ale contubernilor erau interzise.

Așa cum am menționat anterior, situația copiilor născuți dintr-o astfel de uniune se putea îmbunătăți prin eliberarea părintelui sclav și obținerea prin concesiune imperială a dreptului de căsătorie, care antrena legitimarea căsătoriei și recunoașterea (nu obligatorie) filiației prin adopție.

3. Căsătoriile încheiate în virtutea dreptului ginților (*ius gentium*) erau cele între latini și peregrini sau între romani și latini sau peregrini, persoane care, nedispunând de *ius connubii*, nu puteau încheia o căsătorie legală. Nu sunt suficient de bine cunoscute efectele juridice ale unei asemnea căsătorii, dar, după unele mențiuni[256], soțul avea anumite drepturi asupra femeii, inclusiv pe acela de a-i pedepsi adulterul. Această căsătorie se putea legaliza prin acordarea dreptului de cetățenie unui latin sau peregrin (individual sau colectiv) și, implicit, a dreptului de căsătorie.

În concluzie, se poate spune că, sub aspect juridic, severitatea cutumelor antice, care îngrădise drepturile femeii romane, a slăbit treptat. Se adeverea astfel prevestirea lui Cato cel Bătrân, care-și avertizase concetățenii că femeile vor reuși până la urmă, dacă vor beneficia de o prea mare toleranță din partea bărbaților, să le smulgă rând pe rând toate drepturile și să devină egale cu ei[257] În această luptă pentru dobândirea unor drepturi legitime, femeile au avut deseori drept aliați bărbați cu o vedere progresistă, cum a fost în sec. II p. Chr. C. Musonius Rufus, cel care revendicase sistematic în cuvântările sale egalitatea juridică a femeii, în numele egalității intelectuale și morale a celor două sexe[258]. Efectele acestei treptate emancipări a femeii nu au dus, cum credeau unii incorigibili moraliști, la ruinarea spiritului de familie la romani, căci, așa cum vom arăta în capitolul următor, femeia romană a știut să-și păstreze, atât în familie cât și în societate, demnitatea și respectul la care o îndreptățeau tradiția precum și noile legi.

---

256 Cicero, *Topica*, 4; Ulpianus, *op. cit.*, XLVIII, 5, 13.

257 Cf. T. Livius, *op. cit.*, XXXIV, 3.

258 Cf. Ch. Favez, *Un feministe roman: C. Musonius Rufus*, în „Bulletin de la Societe des Etudes et de Lettres", Lausanne, 1933, pp. 1–9.

Cap. IV ▪ Aspecte din viața femeii romane

4.1. Civilizația romană între idealul de viață rustic și urban

Chiar dacă civilizația lor a fost prin excelență una de tip urban, romanii au fost întotdeauna mândri de tradiția lor rustică. Scriitorii latini au elogiat adesea beatitudinea iluzorie a vieții de la țară, aspirând la recuperarea simplității austere a vieții strămoșilor și a disponibilităților etice aferente acesteia, astfel că *rusticatio* (lauda vieții la țară) a fost un topos de mare recurență în literatura latină[259].

În lucrarea *Res rusticae* (Problemele rurale), Varro distinge cele două ipostaze ale vieții romane, rustică și urbană, atribuind prioritate cronologică celei dintâi: „Cu mult mai veche este viața rustică, deoarece a existat o perioadă când oamenii cultivau țarinile și nu aveau o cetate. Ei locuiau în bordeie și colibe și nu știau ce înseamnă un zid sau o poartă; țăranii îi premerg pe orășeni cu un foarte mare număr de ani. Viața la țară este nu numai mai veche în timp, ci și mai sănătoasă. De aceea, acei mari bărbați, care au fost strămoșii noștri, îi considerau pe cei ce locuiau la oraș mai inactivi în

---

[259] Horațiu, *Sermones* (Satire), II, 6, 60: *O, rus, quando ego te aspiciam?* (O, sat al meu, când te voi mai vedea?) – expresie devenită emblematică pentru nostalgia citadinului după viața rustică; și Ovidiu, deși un împătimit al vieții citadine, elogiază viața rustică în *Remedia amoris*, vv. 169–170: *Rura quoque oblectant animos studiumque colendi;/ Quaelibet huic curae cedere cura potest* (Viața la țară, munca pe câmp desfată sufletul nostru/ Griji și necazuri, toate pălesc alungate de munca la țară – trad. de Gr. Tănăsescu, în vol. *Florilegium Ovidianum*, București, Ed. Scripta, 1996, p. 191).

comparație cu cei ce cultivau țarinile și doar în ziua a noua[260] veneau la oraș cu treburi, iar în celelalte opt zile își cultivau ogoarele. Câtă vreme au păstrat această rânduială, ei au avut un îndoit avantaj: acela de a avea ogoare mai roditoare și de a fi ei înșiși mai puternici"[261].

Și Cato cel Bătrân are nostalgia vremurilor, când viața rustică avea un statut privilegiat: „Când strămoșii noștri voiau să laude un om, spuneau despre el: destoinic țăran!"[262] Într-o similară evocare idilică, Horațiu amintește și de atribuțiile femeii rustice, ca demnă moștenitoare a bunului simț gospodăresc sabin:

„Când însă o femeie cuminte poartă grija
copiilor iubiți și-ntregii case,
Când-semănând nevestei sabine sănătoase,
Cu-obrazul ars de soare și de vânturi,
Nevasta unui sprinten, dibaci apulian-
Ea pune grijulie-n vatra sacră
Butuci uscați, nainte de a-i veni acasă
Bărbatul ostenit; când ea închide
Grăsanele oițe în țarcuri împletite
Ca țâțele lor pline să le mulgă;
Când scoate ea din bute vin nou și-apoi gătește
Bucate care n-au fost cumpărate-
Atunci aș da deoparte chiar stridia lucrină."[263]

Vergilius, deși recunoaște dificultățile vieții rustice, elogiază în *Georgice* ordinea și calmul acestei vieți, în care femeia trebăluiește

---

260 În text, *nonis diebus* – ziua a noua, care încheia o săptămână de lucru de opt zile (preluată de romani din tradiția etruscă) era ziua când țăranii veneau cu marfă la oraș sau cu treburi civice; în strânsă dependență etimologică de numeralul ordinal *nonus* se formează substantivul *nundinae, -arum*, zi de târg și familia de cuvinte aferentă: vb. *nundinor, -ari* (a veni la târg), adjectivele *nundinalis,-e* și *nundinarius, -a, -um* (de târg), substantivele *nundinatio, -onis* (târguială) și *nundinator,-oris* (negustor, târgoveț).

261 M. Terentius Varro, *Res rusticae*, III,1, tr. n.

262 M. Porcius Cato Maior, *De agricultura*, I,1, tr. n.

263 Horațiu, *Epode*, II, vv. 41–43, trad. de Lascăr Sebastian, în vol. Virgiliu, Horațiu, Iuvenal, *Pagini alese*, București, Ed. pt. Lit. Univ., 1969, p. 142; în ultimul vers, stridia lucrină (*Lucrina conchylia* sau *ostrea)* era simbolul răsfățului culinar citadin, fiind stridia pescuită în lacul Lucrinus, din Campania, o delicatesă culinară foarte apreciată de gurmanzii romani.

alături de soțul ei până târziu în noapte, dedicându-se unor ocupații tradiționale:

„Ușurându-și prin cânt îndelungata-i trudă
Soața își țese pânza cu limbuta suveică
Sau fierbe la molcom foc licoarea dulcelui must
Și despumează cu frunze uncropul căldării de aramă."[264]

Ca și Varro, Vergilius recunoaște că celebrele virtuți romane sunt în bună măsură îndatorate antecedentelor rustice ale vieții strămoșilor sabini, romani și etrusci:

„Astfel au trăit pe vremuri și sabinii vechi, și Remus,
Și al său frate. Neîndoielnic, doar asemenea viață
A sporit din plin puterea vajnicei Etruriii. Astfel
Roma a ajuns minunea lumi-ntregi, singură-n stare
Să-nconjoare șapte dealuri cu-ale ei mărețe ziduri."[265]

Sobrietatea acestei vieți simple și bine orânduite își dorea Cato cel Bătrân să fie menținută cel puțin pe domeniile rurale ale marilor proprietari, cultivate de o *familia rustica* (sclavii de la țară numiți *servi rustici*), aflată sub ordinele unui sclav intendent, *vilicus*. Spiritul practic al acestui autentic specialist în problemele economiei rurale, care a fost Cato, este evident în recomandările pe care le face în lucrarea *De agricultura* lui *vilicus* cu privire la soția sa, *vilica*, ale cărei atribuții sunt în principiu similare cu cele ale oricărei gospodine romane: „Să-ți știe de frică! Vezi să nu fie risipitoare, să-și viziteze cât mai rar vecinele și pe celelalte femei și să nu le primească în casă; să nu fie plimbăreață; să nu facă ea însăși sacrificii divine, nici să nu însărcineze pe altcineva să le facă în numele ei, fără știrea stăpânilor: să fie bine știut, că doar stăpânul oficiază sacrificiile pentru toată familia! Să fie curată! Să țină casa curată și în ordine; să aibă vatra curată și măturată zilnic, de jur împrejur, înainte de a merge la culcare! La calende, none sau ide, în zi de sărbătoare să împodobească vatra cu ghirlande de flori. Tot atunci, să aducă ofrande zeului Lar, pe măsura posibilităților ei! Să-ți gătească bucatele, ție și întregii familii! Să aibă multe găini și ouă proaspete! În fiecare an, să aibă puse la păstrare, pere uscate, stafide, nuci proaspete în chiup, mere

---

[264] Vergilius, *Georgice*, I, vv. 293–296, trad. de Lascăr Sebastian, în *op. cit.*, p. 40.

[265] *Ibidem*, II, vv. 532–536, trad. L. Sebastian, în *op. cit.*, p.59.

în butoaie și alte provizii, care se conservă în mod obișnuit! Să știe să facă făină bună și terci subțire!"[266]

Tot de calitățile unei *vilica* va fi preocupat și Columella (sec. I p. Chr.) în tratatul *De re rustica*: „Soția intendentului trebuie să fie tânără, dar nu o copilă, de o sănătate perfectă, cu un chip nici urât, dar nici prea frumos, căci urâțenia îl umple de dezgust, iar frumusețea prea mare de dorințe pe tovarășul ei de viață. Trebuie băgat de seamă îndeosebi să nu fie amatoare de vin, de mâncare bună, de somn, de superstiții, de bărbați. Va trebui să se străduiască ca soțul ei să aibă cât mai puțin de lucru în casă, de vreme ce el iese în zori cu ceilalți sclavi la lucru, și se întoarce obosit la asfințit. Va trebui să înțeleagă că datoria ei este să stea în casă, dacă nu tot timpul, cea mai mare parte a lui."[267]

În aceeași lucrare în care stabilește preeminența vieții rustice asupra celei urbane, Varro se arată îngrijorat de consecințele exodului rural din vremea sa (sec. I a. Chr.): „Acum aproape toți *patres familiae* s-au furișat între zidurile orașului, lăsând în părăsire casa și plugul și au preferat să-și facă de lucru în teatru și la circ, decât la seceriș și în vie. De aceea suntem nevoiți să aducem grâu din Africa și Sardinia și vin din insulele Cyclade."[268] Sub același raport antitetic prezintă Varro diferența între simplitatea fermelor rustice (*villae*) de odinioară și opulența celor din vremea sa, pe care orășenii și le construiau pe domeniile lor rurale, aidoma caselor din Roma, dotându-le cu tot confortul specific traiului modern: „Pe vremuri se spunea că o fermă e bine dotată, când avea o bucătărie bună, grajduri mari, pivnițe de vin și de ulei pe măsura productivității moșiei, o curte pietruită, într-un cuvânt, pe atunci proprietarii se îngrijeau să nu ducă lipsă de nimic din cele trebuincioase vieții rurale. Astăzi, dimpotrivă, doresc să aibă o vilă cât mai spațioasă și mai elegantă, care să întreacă palatele înălțate spre risipa cetății, de un Metellus sau Lucullus. Azi îi preocupă să-și orienteze sufrageriile de vară spre răcoarea răsăritului, pe cele de iarnă spre apus, dar nu-i interesează, ca pe cei vechi, să așeze ferestrele hrubelor pentru vinuri și ulei înspre partea

---

266 Cato, *op. cit.*, 143, tr.n.

267 Columella, *De re rustica*, 12, 1, tr.n.

268 Varro, *op. cit.*, III, 2, tr.n.

cuvenită, dat fiind că butoaiele cu vin au nevoie de răcoare, iar cele cu ulei de căldură."[269] Și la Horațiu apare antiteza între vremea când „legile nu îngăduiau să arăți dispreț colibei înjghebate la-ntâmplare" (*Nec fortuitum spernere caespitem leges sinebant*) și epoca sa, în care „clădirile semețe urmau a lăsa puține țarini plugului" (*Iam pauca aratro iugera regiae moles reliquent*)[270].

Exodul rural spre Roma va fi amplificat de cel din municipiile și coloniile italice sau externe, astfel că, în primul secol al erei creștine, Roma, așa cum ne-o prezintă Seneca, avea aspectul unei metropole cosmolite, găzduind o mulțime heteroclită, atrasă de mirajul urban din diferite motive: „Privește această mulțime, pentru care, abia dacă sunt îndestulătoare locuințele imensei cetăți! Au venit din municipii și colonii, în fine, din întreaga lume. Pe unii i-a adus dorința de înălțare, pe alții obligațiile serviciului, pe unii o misiune oficială, pe alții prisosul bogăției, care-și căuta un loc potrivit pentru vicii, pe unii râvna pentru artele liberale, pe alții spectacolele, pe unii prietenia, pe alții destoinicia. Nu-i neam care să nu fi dat fuga în orașul nostru, unde sunt la mare preț, deopotrivă, virtuțile și viciile."[271] Și Quintus Cicero, fratele oratorului, într-un mic manual de campanie electorală, *Commentariolum petitionis*, scris în anul 64 a. Chr. pentru Cicero, care candida la consulat, prezintă o imagine veridică a Romei din acea vreme: „Roma este o cetate constituită din reuniunea mai multor nații, în care există multe capcane, multe înșelătorii, numeroase vicii sălășluiesc în orice neam de oameni, cetate în care trebuie să suporți aroganța, disprețul, reavoința, trufia, ura și jignirea multora. Pentru cel ce vine în contact cu oameni de tot soiul și de toate viciile, este o mare abilitate să evite ofensa, bârfa, capcanele, să se acomodeze la varietatea atâtor moravuri, feluri de a vorbi și vreri." (tr.n.)

Viața la țară era elogiată de unii autori nu doar din rațiuni economice și morale, ci și medicale. Iată în acest sens opinia lui Celsus (sec. I p. Chr.), în prefața lucrării sale, *De medicina*: „În vremurile de odinioară nu existau ajutoare pentru o sănătate precară

---

269 *Ibidem*, I, 12, tr.n.

270 Horațiu, Carmina, II, 15, vv. 1–2 și 16–17, tr.n.

271 Seneca, *Consolatio ad Helviam*, VI, 2,3, tr.n.

și starea sănătății era cel mai adesea bună, datorită bunelor moravuri pe care nu le stricaseră trândăvia și desfrâul. Omul sănătos nu era legat de respectarea unor reguli <medicale>, ci trebuia să ducă mai multe feluri de viață: să fie ba la țară, ba la oraș – dar cel mai adesea la țară –, să navigheze, să vâneze, uneori să se odihnească, dar cel mai adesea să fie activ." (tr.n.)

În virtutea mult elogiatelor și regretelor tradiții rustice, romanii și-au format un cod etic auster și au judecat viața urbană, din ce în ce mai înlesnită datorită expansiunii civilizației, printr-o optică moralizatoare, uneori nedrept de severă. Acest lucru este evident și în faptul că ei au exagerat considerabil relaxarea moravurilor, prilejuită de cuceririle din sec. III–II a. Chr. și au reprobat rafinamentele vieții urbane, mai cu seamă pe cele din vremea imperiului.

Unul dintre citadinii romani cei mai indignați de proporțiile viciului în viața urbană, cel despre care Victor Hugo spunea că a adăugat celor 9 muze o a zecea, Indignarea (*Indignatio*)[272], poetul Iuvenal, a lăsat o celebră descriere a inconvenientelor traiului la Roma, în *Satira a III-a* (care l-a inspirat și pe Boileau în *Embarras de Paris*), în care își fericește prietenul, pe Umbricius, cel sărăcit la Roma, că va pleca înspre alte meleaguri:

„Ce meleaguri, cât de triste, de pustii și de stinghere
N-o să-ți pară mult mai bune cât îngrozitoarea Romă?"[273]

Încadrată tiparelor citadine, care în mediile aristocratice nu excludea rafinamentul și risipa, și viața femeii romane devine mult mai relaxată, mai diversificată ca preocupări, și treptat mult mai mondenă decât prescria tradiția.

Pentru a ne putea imagina ambianța casnică a vieții femeii romane, e necesar să avem o viziune, cât de sumară, a casei de la oraș (*domus*). Din punct de vedere arhitectural, aceasta este construită prin expansiunea treptată a vechii colibe rustice (*tugurium*), prevăzută cu o singură încăpere și pardosită cu pământ, căreia i se va

---

[272] În virtutea celebrei motivații a lui Iuvenal, *si natura negat, facit indignatio versus*, (dacă nu e talent, indignarea scrie versurile), care atribuie cu modestie versurile sale, în lipsa talentului poetic, indignării de a fi contemporan cu performanțele viciului urban.

[273] Iuvenal, Satira a III-a, vv. 7–8, trad. de L. Sebastian, în *op. cit.*, p. 198.

adăuga un dormitor separat (*cubiculum*), apoi aripi laterale (*alae*) de o parte și de alta a încăperii centrale (*atrium*), incluzând cămările (*cellae*), bucătăria (*culina*) și sufrageria (*cenaculum*). În sec. II a. Chr., sub influența greco-orientală, apare casa luxoasă și confortabilă, în care vor fi separate camerele de primire de cele destinate familiei, un asemenea prototip fiind casa pompeiană. Din afară se intra în hol (*vestibulum*), pe o poartă (*ianua*) masivă din lemn, prevăzută cu zăvoare și cu ciocănelul de fier, ce ținea loc de sonerie. Vestibulul era locul în care stăpânul își introducea dimineața clienții pentru *salutatio matutina*, pe cei bogați pentru a le primi omagiile, pe cei săraci pentru a-i dărui cu merindea zilnică (*sportula*). Tot în vestibul se afla și cămăruța sclavului-portar (*ianitor*). Urma încăperea centrală (*atrium*), în care se afla altarul domestic (*lararium*) cu statuetele zeilor protectori ai casei (Larul și Penații), apoi biroul stăpânului casei (*tablinium*), în care se păstra și arhiva familiei, precum și banii, într-un sipet special (*arca*). Înspre partea din spate a casei se afla grădina interioară (*peristylum*), rezervată petrecerii agreabile a timpului liber; ea avea în centru o fântână arteziană (*exedra*), care producea răcoare vara, era prevăzută cu colonade și sculpturi, iar pereții erau ornamentați cu picturi. De o parte și de alta a peristylului erau poziționate dormitoarele stăpânilor (*cubicula*). La subsol se aflau pivnițele și camerele sclavilor. Tot sub influența greacă, casa va fi dotată cu o sufragerie suplimentară (*triclinium*) pentru ospețe, diferită de aceea în care se luau mesele zilnice în familie. Lângă triclinium era plasată bucătăria (*culina*), apoi cămara, cuptorul de pâine și o mică sală de baie (*lavacrum*). La etaj, stăpânul casei își puteau amenaja biblioteca și chiar un dormitor separat. Tot acest confort urmărea îmbinarea armonioasă a vieții materiale și spirituale a familiei romane precum și afirmarea prestigiului ei social. Aceste case familiale ale bogaților erau mai puțin numeroase decât cele construite spre a fi închiriate unor familii nevoiașe, blocuri de locuințe numite *insulae*, cu apartamente formate din două încăperi, o bucătărie și o toaletă (*latrina*).

4.2. Viața femeii romane în familie

La Macrobius, filosoful Symmachus, aprig apărător al tradiției consideră că și pe femeia urbană, în ipostaza ei de mamă de familie (*mater familias*), „o prinde mai bine să se închidă în intimitatea căminului, dând pilde de bune moravuri și împodobită fiind cu sfielnică modestie."[274] Autorul citat are în vedere tradiționalele virtuți pretinse matroanei romane: *lanifica*, *pia*, *pudica*, *domiseda* (torcătoare de lână, evlavioasă, cinstită, casnică). Societatea Romei antice configurase un cod comportamental feminin, bazat pe virtuțile tăcerii și ale supunerii, astfel că „femeia tăcută" (*mulier tacita*) devine un etalon etic, prezent și în gnomele latine[275] Conform aceluiași cod consuetudinar nescris, femeia trebuia să se ferească să devină subiect de discuție. Dacă aceste impuneri, stabilite, spune legenda, de regele Numa Pompilius (fondatorul eticii și al cultului religios) au fost respectate de femeia de la țară, cea de la oraș va contribui, în bună măsură, la relaxarea asprei morale rustice care îi îngrădea personalitatea: ea a păstrat, conform tradiției, o parte din atribuțiile casnice ale femeii rustice, dar viața în cetate va favoriza evaziunea ei din intimitatea domestică și asumarea unor libertăți și ipostaze nonconformiste. Vom discuta în continuare atribuțiile tradiționale ale femeii romane în familie, la început comune atât femeii de la țară cât și celei de la oraș.

4.2.1. Rolul femeii în creșterea și educația copiilor

Prima etapă a educației copiilor avea loc în familie, sub supravegherea celor doi părinți, numiți de Seneca „dascăli casnici" (*magistri domestici*)[276]. Educația domestică constituia baza întregului sistem pedagogic roman și pe ea urma a se grefa, ulterior, instrucția școlară. Spre deosebire de greci, care considerau statul răspunzător de educația copiilor, romanii, care vedeau în familie fundamentul societății, îi confereau implicit și rolul de principal agent paideic în formarea

---

274 Macrobius, *op. cit.*, VII,1,2, tr. n.

275 Cf. Plaut, *Rudens*, v. 1114: *tacita bonast mulier semper quam loquens* (totdeauna-i mai bună o femeie tăcută decât una vorbăreață).

276 Seneca, *De beneficiis*, III, 11.

viitorului cetățean, spre a fi înzestrat cu sănătate fizică, vigoare intelectuală și fermitate morală. Se urmărea astfel educarea unui om bine pregătit pentru viață, rezistent la eforturi, cu o conduită morală demnă, calități compatibile cu idealul roman de viață practică, activă (*negotium*), în care cultul pentru frumos, disponibilitatea pentru aventuri spirituale, într-un cuvânt, viața contemplativă (*otium*) nu aveau ponderea pe care le-o conferea educația elenă.

Rolul considerabil acordat părinților în sistemul pedagogic roman ne convinge că expresia „a fi crescut în poalele mamei" (*educari in gremio matris*) nu era o simplă metaforă. Mama se ocupa în mod special de copil în primii săi ani de viață, cel puțin până în epoca războaielor punice (sec. III a. Chr.). În virtutea acestei tradiții, la A. Gellius filosoful Favorinus comentează indignat faptul că nevasta unui prieten căuta o doică pentru copilul ei abia născut: „Atâtea femei ciudate, nevrând să-și strice semnele frumuseții, își seacă izvorul sfânt al laptelui, cu aceeași nebunie cu care se străduiesc cu orice chip să scape de odrasla zămislită în pântecele lor, ca să nu-și urâțească formele. Primind laptele de la o doică străină, uneori o sclavă barbară, copilul primește în corpul său suflul vital dintr-un corp și un suflet rău. Pe de altă parte, acel liant al iubirii și al apropierii sufletești se distruge. Dispărând pietatea naturală, copiii crescuți și educați cu doică, dacă-și iubesc totuși părinții, acea dragoste nu e naturală, ci dobândită în chip rațional."[277] În comentariul lui Favorinus e perceptibilă încă acea concepție a romanilor tradiționaliști despre influența nefastă a sclavilor, considerați purtătorii unor germeni malefici, dar în principiu, motivațiile sale, sub raport etic și afectiv se susțin.

Și Tacit evocă nostalgic vremea primelor secole ale republicii, când copilul, născut dintr-o mamă virtuoasă (*casta parens*), nu era crescut în cămăruța unei doici (*nutrix*), ca în vremea sa (sec. I p. Chr.), ci la sânul și în poala mamei (*in sinu et gremio matris*), ale cărei merite erau să țină casa și să-și crească copiii[278]. El judecă sever comoditatea părinților, care lasă în seama unor sclavi nepricepuți importanta atribuție (*serium ministerium*) de a veghea la formarea copiilor în

---

[277] A. Gellius, *op. cit.*, XII,1, trad. de David Popescu, în *op. cit.*, p. 292.

[278] Tacit, *Dialogus de oratoribus*, XXVIII, 4.

primii ani de viață, când sufletele lor se pătrund cu ușurință de tot ceea ce văd și aud; în opinia lui Tacit, părinții se fac vinovați și de desconsiderarea acelor valori morale fundamentale pentru configurația comportamentală a viitorului tânăr: cinstea, cumpătarea, hărnicia. Iată cum apare la Tacit, în antiteză cu educația străbună, situația îngrijorătoare a educației din vremea sa: „Acum însă copilul nou născut este încredințat unei sclave de neam grec, căreia i se dă ca ajutor un alt sclav, cel mai adesea fără nici o calitate și deloc obișnuit cu o asemenea importantă atribuție. Sufletele necoapte și neformate ale copiilor se pătrund cu ușurință de povestioarele și superstițiile acestora și, din toată casa, nimeni dintre sclavi nu se sinchisește de ceea ce se cuvine să spună ori să facă în fața copilului stăpânului. Mai mult, părinții înșiși nu-i deprind pe micuți cu cinstea și cumpătarea, ci cu trândăvia și cu vorbăria, vicii prin care, încetul cu încetul se strecoară în sufletele lor lipsa de cuviință și disprețul față de ei înșiși și de ceilalți."[279]

În concepția lui Tacit, postura de mamă implică, conform legilor firii, înafară de procreare (*natura*), grija maternă (*materna cura*), conform unui vechi dicton latin: *matris natura matris maternaque cura* (postura de născătoare a unei mame presupune totodată și grija ei de mamă).

După ce moda folosirii unei doici aproape se generalizase, pe măsură ce limba greacă pătrundea în mediile elevate din Roma (sec. II a. Chr.), vor fi foarte căutate doicile elene, pentru a-i iniția pe micii romani în tainele acestei limbi, urmând ca un pedagog, cu aceeași origine, să le desăvârșească instrucția. Referitor la doică, Quintilian recomandă: „Înainte de toate limbajul doicilor să nu fie defectuos; Chrisip[280] a pretins ca ele să fie inițiate în filosofie, dacă este posibil; în orice caz a susținut să le alegem pe cele mai bune cu putință. Fără îndoială, în alegerea lor primul criteriu este cel moral; totuși trebuie să și vorbească corect. Pe ele le va auzi vorbind mai întâi copilul, cuvintele lor se va sili el să le redea prin imitare și suntem foarte mult înclinați din natură să păstrăm cele învățate în

---

279 *Ibidem*, XXIX, tr.n.

280 Chrisip din Solon (sec. III a. Chr.), cel mai de seamă reprezentant al stoïcismului grec, după fondatorul acestei școli filosofice, Zenon din Kytion.

anii fragezi."[281] Cunoștințele elementare privind educația copiilor în primii ani de viață se transmiteau din generație în generație, de la mamă la fiică. Au existat însă și îndrumare utile, alcătuite pentru uzul mamelor sau doicilor, dintre care A. Gellius îl menționează pe cel al lui Varro, intitulat *Catus*, din care citează câteva opinii privind regimul de viață al copiilor mici: potrivit observației medicilor și filosofilor, copiii sub vârsta pubertății, dacă sunt supraalimentați și dorm prea mult, devin apatici până la amorțeală și stupiditate, iar din punct de vedere fizic se dezvoltă mai puțin și rămân mici de statură[282].

Pentru a putea supraveghea educația copiilor săi, mama trebuia să posede un bagaj de cunoștințe căpătat prin instrucție școlară. În primele veacuri republicane, și tinerele fete frecventau școala publică din for, alături de frații lor, așa cum deducem din episodul Verginiei, relatat de T. Livius: tânăra Verginia mergea zilnic, însoțită de doica sa la școala din for și în timpul acestor drumuri cotidiene a atras ea în mod fatal atenția decemvirului Appius Claudius[283]. Mențiunea lui T. Livius e de altfel prima despre existența unei școli publice la Roma în a doua jumătate a sec. V a. Chr.

În familiile bogate instrucția copilului se desfășura acasă, tocmai pentru a nu fi expus unor drumuri și contacte primejdioase. Până la 7 ani mama se îngrijea în principiu de educația copiilor și tot ea punea apoi în mâna lor fragedă condeiul (*stylus*) cu care imprimau pe tăblițele cerate primele litere. Ea le supraveghea și jocurile, între care favorit era jocul cu nuci (*nuces*), de unde expresia *nuces relinquere* (a lăsa nucile) însemna a depăși vârsta copilăriei. Stadiul următor al instrucției revenea tatălui, care-și învăța mai ales fii să scrie, să citească, să socotească, să cunoască textele de legi.

În preceptiva sa pedagogică, cum poate fi considerată în ansamblul ei lucrarea *Institutio oratoria* (Educația oratorică), Quintilian inițiază o dezbatere pe tema „E mai de folos învățătura

---

281 Quintilian, *op. cit.*, I, 1, 4–5, trad. de Maria Hetco, în Quintilian, *Arta oratorică*, București, Ed. Minerva, 1974, I, p. 12.

282 Cf. A.Gellius, *op. cit.*, IV, 19.

283 T. Livius, *op. cit.*, III, 44.

acasă sau la școală?"[284] El prezintă mai întâi principalele motive pentru care unii părinți se împotriveau să-și trimită copiii la școală: 1) acasă copiii ar fi mai bine supravegheați, evitându-se contactul cu alți copii, de la care ar deprinde apucături urâte; 2) un pedagog se poate ocupa mai bine și mai mult timp de un singur copil, decât de mai mulți și copilul nu se va simți neglijat. Quintilian examinează cu seriozitate cele două argumente și, în virtutea propriei experiențe de pedagog, oferă următoarele contraargumente:

a) Dacă se neglijează formarea caracterului copilului în primii ani de viață, izolarea acasă nu-i va oferi mai puține prilejuri de a deprinde apucături urâte, căci și preceptorul din casă poate fi un om necinstit și conviețuirea cu sclavii casei poate fi deopotrivă o sursă de îngrijorare în această privință. Important este, susține cu tărie Quintilian, ca părinții să nu corupă prin indulgență firea copiilor, să nu le ofere tot ce-și doresc, să nu-i lase să spună orice necuviință, să nu le permită să stea în anturajul prietenilor casei, uneori de condiție dubioasă. Astfel de copii nărăviți și viciați nu iau relele din școli, ci le aduc ei în școli.

b) Cât privește faptul că un profesor s-ar ocupa mai bine de un singur elev, Quintilian e de părere că atenția copilului slăbește, devenind greu suportabilă prezența îndelungată a profesorului. Un profesor poate împărtăși aceleași cunoștințe mai multor elevi deodată, deoarece „cuvântul profesorului nu este ca o cină, care ajunge mai puțin fiecăruia, dacă sunt mai mulți, ci este aidoma soarelui, care dăruiește tuturor la fel de multă lumină și căldură"

În încheierea acestei dezbateri, autorul estimează avantajele instrucției în școală: 1) îl obișnuiește pe copil cu societatea; 2) îi stimulează spiritul competitiv; 3) profesorii au mai mult elan, sunt mai stimulați de un număr mai mare de elevi.

Influența civilizației elene se va resimți benefic și asupra educației tinerelor romane, cel puțin în societatea înaltă. Autorii antici menționează personalități feminine din mediul filoelen al Romei, instruite în artele liberale: Cornelia, mama celor doi frați Gracchi, ea însăși foarte cultivată, s-a ocupat cu deosebită grijă de

---

[284] Cf. Quintilian, *op. cit.*, I, 2.

educația complexă, enciclopedică, în spirit grecesc a fiilor ei; o altă Cornelia, soția lui Pompei, după informațiile lui Plutarh[285], citea opere filosofice, literare, cânta la liră, îi plăcea chiar geometria; între complicii lui Catilina, Sallustius o menționează pe nobila Sempronia, „instruită în literele latine și grecești" Se știe că Plutarh a scris un tratat referitor la educație, în care îi pretinde și femeii cunoștințe serioase, inclusiv de matematică și astrologie. Și Quintilian se arată favorabil dezvoltării intelectuale a femeilor, pentru ca, la rândul lor, ele să-și poată educa fiii: „Cât despre părinți, aș dori ca ei să aibă multă învățătură. Și nu vorbesc numai despre tată; ni s-a transmis doar cât de mult a contribuit la elocința Gracchilor mama lor, Cornelia, al cărei limbaj foarte ales s-a păstrat și în posteritate, datorită scrisorilor ei; de asemenea se spune că Lelia, fiica lui Caius[286], a egalat în vorbirea ei elocinta tatălui său, iar cuvântarea Hortensiei, fiica lui Quintus[287], ținută în fața triumvirilor, face cinste sexului femeiesc."[288] Au existat, însă, și voci care îi contestă femeii, în registru serios sau umoristic, o solidă formație intelectuală. Cicero, bunăoară, spunea că femeile nu pot deprinde temeinic filosofia, întrucât, „în anii tinereții, ele trebuie să deprindă acele îndatoriri, care le vor fi de folos mai apoi în treburile casei" (*intra puberes annos officia mox usibus domesticis profutura discenda sunt*)[289] Poetul Marțial își dorea ca „Soția să nu fie prea învățată" (*Sit non doctissima coniux*)[290], confirmând implicit tendința femeii de a se emancipa prin instruire. Sarcasticul Iuvenal conturează cu nedisimulată ironie prototipul femeii „prea instruite" (*gravior*), expertă în arta vorbirii, în comentarea autorilor greci și latini, în fața căreia, în societate „Grămătici se dau în lături, retorii, învinși, se pleacă,/Numeroasei asistențe vorba de pe buze-i seacă",

---

285 Plutarh, *op. cit.*, *Pompeius*, 51.

286 Caius Laelius – orator din sec. II a. Chr., prieten al lui Scipio Africanus, personaj principal al dialogului ciceronian *Laelius sive de amicitia*.

287 Quintus Hortensius, renumit orator contemporan cu Cicero (sec. I a. Chr.), căruia acesta i-a recunoscut cu onestitate meritele și i-a dedicat un tratat filosofic pierdut, *Hortensius*.

288 Quintilian, *op. cit.*, I,1,6, trad. M.Hetco, în *op. cit.*, p. 13.

289 Cf. Cicero, *Tusculanae disputationes*, V, 24, 68, tr. n.

290 Marțial, *op. cit.*, II, 90, v. 7

iar în casă „nici soțul nu și-l iartă de cumva, din întîmplare, / Față de sintaxa limbii mai comite vreo eroare“[291]. Iuvenal pare a fi un adversar neînduplecat al emancipării exagerate a femeii din vremea sa (sec. I–II p. Chr.), îngrijorat mai ales de efectele nefaste pe care le poate avea comportamentul libertin al unei mame asupra copiilor săi. El dedică de altfel o întreagă satiră (a XIV-a) influenței nedemne a exemplului părintesc, insistând asupra unui precept pedagogic fundamental: „Copilului îi suntem datori cu cel mai mare respect“ (*Maxima debetur puero reverentia)*

„E-n firescul existenței, cel mai repede, mai strașnic
Să ne depraveze firea, un exemplu rău de-acasă
Fiindcă ni-l aduc în suflet chiar părinții cei „virtuoși“[292]

În opinia lui Iuvenal, exemplul unei mame imorale era urmat în mod aproape fatal de fiica ei și, în această privință, nu încăpeau iluzii:

„Oare ești naivul care, să-și închipuie că fata
unei Larga, să nu fie o stricată, când n-a prididit vreodată
Să înșire iute, iute toți ibovnicii mămichii?
Căci pe când era fecioară, era mamei confidentă,
Iar acum, mămica însăși o învață cum să scrie
drăgăstoasele bilete
Duse la amant, de-aceiași curieri ca ai mămichii.“[293]

Și poetul comic Terentius constată posibila complicitate dintre mamă și fiică în „păcate“: „Se întâmplă ca mamele să fie complicele fetelor în păcate“ (*Matres filiis in peccata adiutrices solent esse*)[294]. Aceeași idee apare și într-o sentență medievală: „O mamă coruptă face ca și fiica ei să fie la fel, căci o fiică urmează cu ușurință drumul mamei sale.“ (*Mater venalis facit ut sit filia talis; nam sequitur leviter filia matris iter*).

Preceptiva etică nescrisă a romanilor recomanda mamei să-și crească copii în spiritul virtuții și, în consecință, fetele învățau de

---

[291] Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 442–443 și 452–454, trad. de Petre Stati, în vol. *Satirici și epigramiști latini*, București, Ed. Pt. Lit. Univ.,1967, p. 348–349.

[292] Idem, *Satira a XIV-a*, vv. 51–53, tr.n..

[293] *Ibidem*, vv. 44–50, tr.n.

[294] Terentius, *Andria*, v.132.

la mamă respectul pentru pudoare, castitate și pentru sacralitatea căsătoriei, virtuți care urmau să le asigure o postură socială onorabilă. În opinia unui personaj plautin (Megadorus din *Aulularia*) o fată „crescută cum se cuvine" (*recte morata*) nu mai avea nevoie de zestre: „Numai să vină în căsnicie crescută cum se cuvine, că e îndeajuns de înzestrată" (*Dum modo morata recte veniat, dotata est satis*)[295]. Băieții, ca viitori diriguitori ai destinelor cetății și propovăduitori ai ordinii romane în univers, deprindeau prin educație, alături de alte principii, și respectul pentru femeie. De acest fapt ne convinge un episod relatat de Titus Livius. În anul 211 a Chr., tânărul comandant de oști P. Cornelius Scipio, după cucerirea orașului hispan Carthagina Nova, a fost rugat de o bătrână, soția unei căpetenii locale, să poarte mare grijă femeilor hispane și să dea dispoziție soldaților să nu le batjocorească. Iată răspunsul tânărului general roman: „Potrivit educației mele și obiceiurilor poporului roman, voi da dispoziție ca, ceea ce la voi e socotit sfânt – cinstea și curățenia voastră trupească – să rămână neprihănit. Dar ceea ce îmi face această datorie și mai sfântă, obligându-mi conștiința să am o grijă și mai mare de voi, este virtutea voastră, ținuta voastră demnă, de vreme ce nici în restriște voi n-ați uitat de respectul și cinstirea cuvenită unor adevărate matroane."[296] În acea împrejurare, Scipio s-a comportat ca un adevărat roman, educat în spiritul prețuirii celor două calități feminine majore: cinstea și demnitatea.

Un scurt fragment dintr-o celebră cuvântare de laudă, pronunțată de un soț la funerariile soției (*Laudatio Turriae*), elogiază principalele calități ale unei femei, pe care de mică, ea trebuia să și le formeze prin educație: „Calitățile sale casnice constau în pudoare, ascultare, blândețe, îngăduință, preocupare intensă pentru torsul lânii, pietate lipsită de superstiție, ținută discretă, fel de viață echilibrat."[297] Elogii ale unor copile bine crescute și iubitoare, moarte foarte tinere întâlnim în inscripții și în unele fragmente literare. În epitaful Iuliei, o fetiță moartă la 7 ani, părinții îi atribuie epitetul

---

295 Plaut, *Aulularia*, v. 239, tr.n.

296 T. Livius, *op. cit.*, XXVI, 49, tr.n.

297 Apud W. Schuller, *Frauen in der römischen Geschichte*, Konstanz, 1987, p. 21, nota 34, tr.n.

scholastica (iubitoare de învățătură). O tandră *laudatio* a fiicei unui prieten, moartă la aproape 13 ani, aflăm într-o scrisoare a lui Pliniu cel Tânăr: „N-am văzut ceva mai vesel, mai plăcut, mai demn, nu doar de o viață mai îndelungată, ci chiar de nemurire, decât această fetiță. Nu împlinise încă 13 ani și avea deja înțelepciunea unei bătrâne, gravitatea unei matroane și totuși drăgălășenia unei copile alături de sfiala unei fecioare. Cum se mai agăța ea de gâtul tatălui ei! Cum își îndrăgea doicile, pedagogii și profesorii, pe fiecare pe potriva rolului său! Cu câtă pasiune și înțelegere se dedica mereu lecturii! Cu câtă zgârcenie și reținere se juca! Cu cât calm, cu câtă răbdare și curaj a suportat ultima ei boală!"[298]

Alături de o sumă de cunoștințe dobândite prin instrucția școlară, tinerele fete, pentru a fi plăcute în viitorul lor cămin și în societate, învățau de mici să danseze și să cânte.

În *Saturnalia*, unul dintre personajele lui Macrobius, un nostalgic al trecutului, elogiind epoca dintre primele două războaie punice, considerată de el „o epocă de o moralitate excelentă ", menționează ca pe un lucru decent, deprinderea de către tinerii de atunci a artei dansului, într-o școală publică, frecventată deopotrivă de fetele și băieții de condiție liberă, principala grijă fiind să nu se atingă un grad prea mare de perfecțiune în această artă[299]. Același personaj relatează indignarea lui Scipio Africanus Aemilianus, remarcabil om politic și de cultură din sec. II a. Chr., pentru că, în vremea sa, figura ca obiect de studiu în școala de dans și arta cântului, devenită o pasiune pentru fetele și băieții născuți liberi, „deși, spune el, strămoșii noștri au hotărât că acest lucru este rușinos pentru oamenii liberi" În opinia personajului lui Macrobius, excesul de măiestrie sau de pasiune în însușirea celor două arte, era considerat nedemn de un om liber; el își sprijină afirmația pe reprosul, abil strecurat de istoricul Sallustius în *De coniuratione Catilinae*, în prezentarea mondenei Sempronia: „Știa să cânte și să danseze cu mai multă măiestrie decât se cuvine unei femei cinstite"[300]. În *Satira a VI-a*, Iuvenal citează numele unor femei de vază, care știau să danseze și să

[298] Plinius Iunior, *op. cit.*, V, 16, tr.n.

[299] Macrobius, *op. cit.*, III, 14,4.

[300] Sallustius, *op. cit.*, XXV, 2, tr.n.

cânte mai bine decât profesionistele, considerând însă aceste „vicii" mult mai tolerabile decât alte cusururi ale femeilor emancipate din vremea sa:

„Dar mai bine să-ți dea soarta o nevastă cântăreață,
Decât una rea de gură, țanțoșă și vorbăreață,
Care umblă tot orașul și se vâră-ntre bărbați."[301]

Oricâtă indignare, de altfel justificată, i-ar fi procurat lui Iuvenal situația din vremea sa, totuși nu pot fi trecute cu vederea exemplele de devotament matern, pe care, în aceeași epocă imperială, autorii le fac cunoscute. Deși recunoaște că armătura tradițională a moralei romane era iremediabil șubrezită, Tacit se simte dator să nu îngăduie ca pildele de virtute să fie trecute sub tăcere (*ne virtutes sileantur*), copleșite de insolența viciilor. Vom prezenta și noi exemple de acest fel, într-un capitol separat, dedicat unor prototipuri literare feminine.

4.2.2. Participarea femeii la cultul domestic și la ceremoniile familiale

În interiorul fiecărei familii, o importantă atribuție a membrilor ei, deci și a femeilor, era participarea la toate ritualurile cultului domestic, specifice fiecărei familii și ocultate de ochii lumii (*sacrificia occulta*). Singurul sacerdot al acestui cult era *pater familias*, care oficia sacrificiile după ritul propriu fiecărei familii (*suo quisque ritu sacrificium faciat*)[302]. Femeia participa la cultul domestic întâi în casa tatălui, apoi în cea a soțului ei. Cultul domestic era liantul unei familii, chezășia coeziunii și unității ei și consta în actele rituale dedicate geniilor strămoșilor și vetrei sacre. Conform credinței romane (și general antice), morții unei familii deveneau ființe sacre, prin apoteoză: „Străbunii noștri au hotărât ca oamenii, care părăsesc această lume, să fie numărați printre zei"[303]. Strămoșul întemeietor al familiei era numit *Lar familiaris* sau *Genius natalis*, denumiri care desemnau calitatea sa de fondator, iar spiritele celorlalți defuncți

---

[301] Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 398–399, trad. de T.Măinescu și A.Hodoș.

[302] Varro, *De lingua Latina*, VII, 88.

[303] Cicero, *De legibus*, II, 22.

erau numite *Manes* (*dii Manes* – zeii cei buni), apelativ explicat de Varro ca provenind de la adjectivul arhaic *manus* (bun), folosit cu valoare eufemistică pentru a numi acele energii invizibile, protectoare ale casei[304]. Plinius cel Bătrân își exprimă scepticismul cu privire la existența Manilor, considerându-i invenția vanității unei omeniri avide de nemurire[305]. Prosperitatea materială a familiei se afla sub protecția Penaților (*Penates* sau *dii Penates*), a căror denumire, opinează Cicero, ar putea avea două proveniențe: „Zeii Penați își trag numele fie de la cuvântul *penus* [provizie] fie de la faptul că sălășluiesc în interiorul (*penitus*) casei"[306]. Uneori Manii, Larul și Penații familiei erau numiți în ansamblu *Genii* (< vb. arhaic *genere* – a naște), un *Genius* fiind în concepția anticilor (gr. *daimon*) spiritul divin tutelar care-l însoțește pe fiecare om de la naștere până la moarte, devenind mai apoi o nevăzută forță protectoare a casei: „cei vechi numeau *Genius*, divinitatea proprie naturii fiecărui loc, lucru sau om"[307] În casa fiecărui roman se afla vatra sacră numită *focus* sau *vesta*, plasată în încăperea centrală (*atrium*), ai cărei pereți erau înegriți de fumul ei (*atrium* < adj. *ater*, *atra*, *atrum* – negru). Focul vetrei trebuia păstrat aprins necontenit, fiind considerat simbolul permanenței vieții din acea casă, iar stingerea lui definitivă era semnul pieirii unei familii[308]. După informația lui Macrobius[309], la începutul fiecărui an, fiecare familie stingea focul sacru și reaprindea un altul. Focul sacru era și el o divinitate a familiei și i se aduceau ofrande la fiecare masă, ca unuia care contribuise la pregătirea bucatelor. Cu această ocazie se făceau și libații de vin, după care flacăra focului creștea în intensitate, fapt interpretat ca un semn de bun augur. Focul vetrei era pur și cast și trebuia întreținut cu anumite esențe de lemn și prin păstrarea unor obiceiuri domestice caste. Prin analogie cu sacralitatea vetrei private, se va institui la Roma cultul vetrei publice, patronat de *Vesta* și oficiat de

---

304 Varro, *op. cit.*, V, 74.

305 Plinius Maior, *op. cit.*, VII, 56, 188–189.

306 Cicero, *De natura deorum*, II, 27, tr.n.

307 Vergilius, *Georgice*, I, v. 302, tr. n.

308 Cf. Cato, *De re rustica*, 143; Vergilius, *Eneida*, II, v. 512; Horatius, *Epode*, II, 43.

309 Macrobius, *op. cit.*, I, 12.

vestale. Prin antropomorfizare, divinitatea tutelară a vetrei publice a căpătat trăsături feminine, deoarece numele comun al vetrei private și publice, *vesta*, era de gen feminin.

Altarul zeilor casnici (*lararium*) se afla lângă vatră și pe el se așezau imaginile Larului, înveșmântat în togă între cele ale Penaților, înveșmântați în tunică și ținând în mâini cornul abundenței, simbol al belșugului. În fața lor se ruga zilnic capul familiei, înconjurat de toți membrii ei, inclusiv de sclavii domestici, ocazie cu care se făceau libațiile de vin, iar în zilele de sărbătoare se adăugau ofrande suplimentare, constând în prăjituri cu miere, coroane de flori, tămâie, parfumuri.

În casa tatălui, fata invoca din copilărie focul sacru și zeii domestici, le închina ofrande și libații și le mulțumea pentru protecția lor. În prologul comediei plautine *Aulularia*, *Lar familiaris* se arată mulțumit de grija pe care i-o poartă fiica stăpânului casei și destăinuie publicului, că, de dragul ei, îi îngăduise tatălui, Euclio să descopere ulcica cu aur, ascunsă în vatra casei de bunicul lui:

„Ea zilnic mi se închină cu tămâie și vin și cu alte ofrande
și îmi oferă ghirlande de flori. Astfel, de dragul ei
am făcut să găsească Euclio comoara aici îngropată."[310]

În poezia latină, imaginea fiicei, însoțitoare (*comes*) a tatălui la altarul domestic devine un loc comun: „în urma tatălui, mica lui fiică, în calitate de însoțitoare, aducea <Larului> un fagure curat"[311].

Sanctuarul domestic nu a rămas mereu în *atrium*; unele case aveau o capelă specială (*sacrarium*) pentru cultul zeilor domestici, iar la sfârșitul imperiului, cultul casnic se abstractizase esențial, fiind reprezentat de o flacără perpetuă (ca o candelă) așezată în fața statuii divinității care simboliza global puterea protectoare asupra casei, *Tutela domus* (Veghetoarea casei).

În afara omagiilor zilnice, divinitățile casei erau onorate la Calendele, Nonele și Idele fiecărei luni și la sărbătorile anuale, specifice fiecărei familii sau comune întregii cetăți, care țineau atât de cultul privat cât și de cel public. În această categorie intrau zilele rudelor decedate (*parentes*), numite *Parentalia* (între 13–21

---

[310] Plaut, *Aulularia*, vv. 24–26, tr.n.

[311] Tibul, *Elegiae*, I, 10, v. 24.

februarie), când familiile mergeau la mormintele defuncților, le aduceau flori, alimente, un pumn de sare și de grâu, ofrande necesare împăcării spiritelor Manilor strămoșești; la sfârșitul acestei sărbători, pe 22 februarie, familia se reunea la un banchet comun, ocazie cu care se reînnoiau legăturile de afecțiune dintre membrii ei, de aceea acea zi se numea *Charistia* (sau *Caristia*), nume provenit de la substantivul grec *charis* (grație, afecțiune), presupus a fi înrudit cu adjectivul latin *carus* (drag, iubit). O altă ceremonie familială era *Lemuria*, celebrată între 11 și 13 mai, dar aceasta nu mai avea caracterul senin și împăciuitor al celei dintâi, ne mai fiind vorba de omagierea unor spirite benefice (*Manes*), ci de alungarea spiritelor malefice (*Lemures*), considerate a fi sufletele acelor defuncți din familie, care nu avuseseră parte de cuvenitele funeralii sau fuseseră neglijați la sărbătorile anuale. Pentru această ceremonie, în timp ce restul familiei stătea ascuns în încăperile casei, șeful familiei se scula în puterea nopții, străbătea desculț întreaga casă și, pentru a îndepărta acești strigoi, le arunca boabe negre (de fasole), agitând un baston de bronz, în timp ce rostea de 9 ori formula solemnă: *Manes exite paterni* (Ieșiți zei strămoșești)[312]. Chiar în perioadele în care la Roma pătrund culte străine, îndemnându-i pe romani la noi experiențe spirituale, când, atât în cultul privat cât și în cel public, părea să domnească anarhia, a rămas mereu constant, sub diversitatea riturilor, acel fond religios primitiv invariabil, reprezentat de cultul morților[313].

Tot de cultul domestic al fiecărei familii țineau și ceremoniile prilejuite de evenimentele înscrise în ritmul firesc al existenței, *nașterea*, *căsătoria*, *moartea*, marcate de acte religioase de o mare gravitate, în timpul cărora erau invocate nu numai divinitățile domestice (*Manes*, *Lares*, *Penates*), ci și alte forțe divine, fiecare printr-o formulă specifică. Un catalog al acestor formule solemne (*Indigitamenta*), alcătuit, conform tradiției, pe vremea regelui Numa, era păstrat de pontifii romani și putea fi consultat de orice roman, interesat să-și asigure sieși și familiei sale protecția unor divinități tutelare, precum: *dii natales* sau *geniales* (zeii protectori ai

---

312 Cf. Ovidiu, *Fasti*, v.443.

313 Cf. Bouché-Leclerq, *op. cit.*, p. 477–478

nașterilor), *dii nutritorii* (protectorii laptelui mamei și ai belșugului casei), etc.

Vom descrie pe scurt ceremoniile prilejuite de fiecare eveniment familial, a căror pregătire revenea, în amănuntele ei tradiționale, femeilor casei.

NAȘTEREA. Dat fiind faptul că procrearea era scopul principal al căsătoriei, e lesne de închipuit cu câtă bucurie și speranță era așteptată în familie venirea pe lume a unui copil, mai ales a primului născut. Vom aminti aici câteva dintre opiniile anticilor privind timpul de gestație a femeilor și sorocul nașterii. Aulus Gellius ne informează că opinia curentă (acreditată de medici și filosofi) era că „după ce sămânța a încolțit în uterul femeii, copilul se naște rar în luna a VII-a, niciodată într-a VIII-a, adesea în luna a IX-a și foarte des în luna a X-a, termenul limită al nașterii la oameni"[314]. Și alți autori antici (Caecilius, Plaut, Varro) consideră luna a X-a drept termen final al gestației la oameni, iar Varro, citându-l pe Aristotel, afirmă că e posibilă nașterea și în luna a XI-a. Aulus Gellius menționează cazul unei femei care a născut după moartea soțului, în luna a XI-a, și căreia rudele i-au intentat acțiune infamantă în justiție, acuzând-o că ar fi conceput copilul după moartea soțului ei; acest lucru s-ar fi întâmplat pe vremea împăratului Hadrian (sec. II p. Chr.), care, consultând medici și filosofi de renume, a emis un decret cu privire la legitimitatea unei nașteri în luna a XI-a. Plinius cel Bătrân amintește nașterea unui fiu legitim la 13 luni, care a devenit și el subiectul unei acțiuni judiciare[315]. Despre copiii născuți în luna a VIII-a, medicul roman Sabinus spunea că par vii, dar în realitate sunt niște avortoni și mor imediat după naștere. Nașterea putea fi uneori dificilă, chiar fatală, atât pentru mamă cât și pentru copil. Iulia, fiica lui Caesar, căsătorită cu Pompei, a murit la naștere, iar după câteva zile a murit și copilul ei. O inscripție din corpus-ul roman (C.I.L. III, 2267) este un epitaf pe mormântul unei femei, în vârstă de 30 de ani, moartă la naștere împreună cu pruncul ei, după un travaliu de 4 zile. În opinia anticilor, sexul viitorului copil putea fi dedus după anumite

[314] A.Gellius, *op. cit.*, III,16,1, tr.n.

[315] Plinius Maior, *op. cit.*, VII, 40.

semne, descrise de Plinius cel Bătrân, în *Naturalis historia*: „Femeia care așteaptă un băiat are parte de obraji mai colorați și de o naștere mai ușoară și simte mișcările fătului în uter în a patruzecea zi. Totul este diferit cînd e vorba de celălalt sex: greutatea este de nepurtat, picioarele și pîntecele se umflă ușor, iar prima mișcare a fătului are loc în a nouăzecea zi“[316].

Venirea pe lume a copilului era ocrotită în credința romanilor de numeroase divinități, unele veghindu-i viața intrauterină, altele nașterea. Odată născut, copilul și mama sa se aflau sub protecția unor divinități populare italice, numite *Pilumnus*, *Picumnus*, *Intercidona*, *Deverra*, în cinstea cărora se servea un ospăț în *atrium*; familiile aristocrate filoelene desconsiderau aceste divinități rustice și închinau ospățul natal divinităților protectoare ale nașterii *Iuno Lucina* și lui *Hercules*. Timp de 7 zile, în *atrium* era așezat un pat pentru Iuno și o masă pentru Hercules, iar în a 5-a zi părinții aduceau sacrificii acestor zei, în semn de recunoștință pentru venirea pe lume a copilului.

Casa era împodobită cu ghirlande de flori și prietenilor le era anunțat printr-o scrisoare fericitul eveniment, pentru a lua parte la bucuria părinților. Într-una din *Silvae*, poetul Statius reproșează unui prieten că nu i-a făcut cunoscută nașterea celui de-al treilea copil:

„Când cel de-al treilea fiu îți gângurea,
Nu-mi vine vestea scrisă cu pasu-i grăbit,
Care să-mi ceară s-aprind pe altare focuri festive,
Să-mi împodobesc lira și să-ncunun ușorii,
Să scot ulciorul mânjit de fumul alban
Și să însemn cu cretă ziua? Întârziat acum
Și fără vlagă, cum să-mi mai cânt urarea?“[317]

După ce, așezat la picioarele tatălui, copilul era recunoscut de acesta prin ridicarea în brațe, el era apoi trecut pe rând în brațele rudelor prezente la ceremonie, care-i făceau pe frunte cu salivă semne menite a alunga deochiul (*fascinum*) și-l pălmuiau ușor, gesturi amintite și într-o satiră a lui Persius:

---

316 *Ibidem*, VII, 5, 41, trad. de Ștefania Ferchedău, în Plinius, *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din antichitate*, vol. al II-lea, Iași, Ed. Polirom, 2001, p. 32.

317 Statius, *Silvae*, IV, 8, tr.n.

„Mătușa de pe mamă, bunica fac la fel,
În frica lor de demoni, ungând pe mititel,
Când o să-l ia din leagăn, pentru întâiași dată,
Cu alb scuipat pe frunte, pe buza lui udată,
Să nu-l deoache nimeni, cu degetul menesc
Cu mâinile-amândouă, ușor mi-l pălmuiesc."[318]

În primele lui zile, numite *primordia*, copilul nu avea un nume, era un *pupus* (copilaș) sau o *pupa* (copiliță), o mică formă umană, lipsită de identitate. La Roma nu exista un oficiu de stare civilă, unde tatăl să declare nașterea unui copil. Se spune că regele Servius Tullius ar fi dispus ca nașterile să fie înregistrate în templul zeiței *Iuno Lucina*, intrarea în vârsta pubertății în templul lui *Iuventus*, iar decesele în cel al lui *Venus Libitina*[319]. Oficial, nașterile vor fi înregistrate abia în sec. II p. Chr., în timpul împăratului Marc Aureliu, care a dispus declararea unei nașteri de către tată, în termen de 30 de zile, la Roma, magistratului numit *praefectus aerarii* (șeful visteriei publice), căruia i se plătea o sumă simbolică pentru înregistrarea nașterii, iar în provincii, notarilor publici (*tabularii publici*).

În ziua a 9-a pentru băieți, a 8-a pentru fete, avea loc în casă ceremonia purificării copilului, *lustratio*, acea zi fiind numită *dies lustricus* (< *lustrare* – a purifica). Ceremonia se oficia în prezența rudelor și a prietenilor familiei și poate fi asimilată botezului din vremea noastră. Copilul era adus în brațe de o femeie din familie, care înconjura de mai multe ori cu el focul sacru al vetrei, ritual prin care micuțul era purificat și inițiat în cultul domestic al căminului părintesc, pe care avea să-l cinstească și el cu devoțiune și pietate[320]. Tot în acea zi avea loc și solemnitatea acordării numelui personal (*praenomen*), numită *solemnitas nominalium*, moment care semnifica intrarea propriu-zisă a copilului în familie. Persoanei sale îi era atașată o nouă divinitate domestică, Geniul propriu tutelar, căruia în fiecare an, la aniversare, urma să-i ofere ghirlande de flori, prăjituri, vin și tămâie. În ce privește alegerea prenumelui, libertatea tatălui

---

[318] Persius, *Satirae*, II, v. 31–36, trad. de Petre Stati, în vol. *Satirici și epigramiști latini*, p. 122.

[319] Dionis din Halicarnas, *op. cit.*, IV, 15.

[320] Cf. Macrobius, *op. cit.*, I, 17.

era limitată, mai ales în familiile aristocrate, de prevederile dreptului ginții din care provenea, care prescria folosirea anumitor *praenomina*: spre exemplu, *gens Cornelia* nu a folosit decât 7 prenume, dintre care 3 au aparținut cu precădere familiei Scipionilor, membră a acestei ginți: *Gnaeus*, *Lucius*, *Publius*. În cazul în care viața copilului era în pericol, ceremonia numelui avea loc mai devreme decât în a 8-a sau a 9-a zi, așa cum se poate deduce din epitaful de pe mormintele unor copii morți la 4–5 zile de la naștere, în care apare deseori un *praenomen*, semn că ei dobândiseră o identitate.

Micuțului proaspăt intrat în familie i se atârna la gât o bulă (*bulla*) de aur, aramă sau piele conținând o amuletă (*praebia*), care urma să-i poarte noroc; acest medalion era totodată un însemn al condiției sale libere (*insigne ingenuitatis*) și era purtat până la pubertate (17 ani), când urma să fie depus pe altarul domestic împreună cu toga copilăriei, *toga praetexta*.

Au fost găsite în mormintele unor copii și un soi de coliere, formate din numeroase amulete miniaturale metalice (frunze, ancore, scărițe, săbii, chei, foarfeci, securi), numite *crepundia* (<vb. *crepare*–a face zgomot); aceste talismane erau, se pare, fie atârnate la gâtul copiilor, mai ales în cazul celor nerecunoscuți de tată și expuși în loc public, fie închise într-un mic sipet (*cistella*), așezat lângă copil. În comediile plautine *Cistellaria* și *Rudens*, tații își recunosc fiicele pierdute după sipetul cu amulete, pe care erau gravate numele părinților. Reproducem în acest sens un scurt dialog din comedia *Rudens* (IV) între Daemones și Palaestra, care se va dovedi a fi fiica sa, răpită în copilărie de pirați:

„D.: Ăsta-i sipetul?

P.: Ăsta-i. Înăuntru sunt amuletele.

D.: Le văd. Ce formă au? Descrie-mi-le în ordine!

P.: Mai întâi e o mică sabie inscripționată.

D.: Spune, ce-i scris pe această săbioară?

P.: Numele tatălui meu. După ea urmează o mică secure cu două capete, tot din aur, inscripționată și ea: acolo e scris numele mamei.

D.: Zi, pe săbioară care-i numele tatălui?

P.: Daemones.

D.: Zei nemuritori! Unde stăteau speranțele mele! Spune acum numele mamei! Care-i el, înscris pe mica secure?

P.: Daedalis.

D.: E vrerea zeilor să mă salveze!

P.: Mai e și o bulă de aur, pe care mi-a dat-o tata la naștere.

D.: Ea e, de bună seamă; nu mă pot stăpâni să n-o îmbrățișez. Fiica mea, bun găsit! Eu sunt tatăl care ți-a dat viață, Daemones.

P.: Bun găsit, tată nesperat! (tr.n.)

Relevantă pentru scrupulozitatea religioasă a romanilor e grija lor de a așeza fiecare fază din evoluția copilului după naștere sub protecția unei anumite divinități: *Levana*, zeița recunoașterii copilului de către tată (< vb. *levare* – a ridica), *Nundina* (numită astfel de la a 9-a zi), zeița care patrona ceremonia din ziua lustrală, în care copilul era purificat și primea un nume, *Cunina*, zeița legănatului (< *cunae*, *arum* – leagăn), *Vagitanus*, zeul scâncetelor (< *vagitus* - scâncet), *Ossipaga*, zeița apariției dinților (< *ossipum* – dinte + *agere* - a împinge), *Statilina*, zeița învățării mersului (< vb. *stare* – a sta în picioare), *Locuta*, zeița învățării vorbirii (vb. *loquor*, *loqui*, *locutus sum* – a vorbi), numită și *Fabulina* (<vb. *fari* – a vorbi, sinonim cu *loqui*), *Cuba*, zeița dormitului (<vb.*cubare* – a dormi), *Educa*, zeița mâncatului (<*edere* – a mânca), *Potina*, zeița băutului (*potare* – a bea), *Abeona*, zeița plecării (<vb. *abeo* – plec), *Adeona*, zeița sosirii (<vb. *adeo* – sosesc), *Iterduca*, zeița care-l conducea înafara casei (<expresia *iter ducere* – a călăuzi drumul), *Domiduca*, zeița care-l readucea acasă (< expresia *domum ducere* – a călăuzi spre casă) etc. De bună seamă, aceste divinități populau și poveștile inventate de mamă sau doică sau preluate de ele din tradiția folclorică, cu care își adormeau copiii și le ostoiau micile dureri[321].

La 17 ani, vârsta pubertății, băiatul devenea cetățean, schimbând toga copilăriei (*toga praetexta* sau *pura*) cu toga bărbăției (*toga virilis*). *Solemnitas togae purae* era o mare sărbătoare familială, în cadrul căreia copilul depunea pe altarul domestic toga copilăriei și bula, aducea ofrande zeilor casnici, apoi mergea cu tatăl său în for pentru a se înscrie în registrele civile ca cetățean, după care oferea

---

[321] Cf. Augustin, *De civitate Dei*, IV, 8.

un sacrificiu lui *Liber Pater* pe Capitoliu. Pentru această ceremonie a majoratului se alegea de preferință sărbătoarea numită *Liberalia* (17 martie), sărbătoarea copiilor (*liberi*). Istoricul roman Aelius Tubero, citat de A. Gellius, afirmă în *Istorii* că vârsta de 17 ani, ca limită între copilărie și tinerețe, a fost stabilită de regele reformator Servius Tullius, care a delimitat cele trei perioade ale vieții unui cetățean: până la 17 ani vârsta copilăriei, între 17 și 46 de ani a tinereții, perioadă în care tânărul era dator să-și servească statul, după 46 de ani a bătrâneții, vârsta binemeritatei odihne, după o viață pusă în slujba binelui civic[322].

CĂSĂTORIA. Un eveniment dorit și așteptat de orice mamă era căsătoria fiicei sale, pe care o pregătea și supraveghea în cele mai mici amănunte, căci, așa cum am arătat, prima parte a ceremonialului nupțial (*traditio*) avea loc în casa părinților fetei. Pe o frescă dintr-o casă din Pompei este reprezentată o matroană, asistând gravă și maiestuoasă la gătirea de nuntă a fiicei sale. Poetul Ovidiu redă dramatica lamentație a unei eroine antice, Hermiona (fiica celebrei Elena), a cărei intrare în viața de femeie căsătorită, ca de altfel întreaga ei copilărie, a fost lipsită de prezența ocrotitoare și atât de necesară a mamei: „Mamă, tu n-ai purtat grija gătelii mele de nuntă/ Și eu, hărăzită nuntirii, nu am intrat în noua mea viață/ alături de tine, plinindu-ți menirea, din veci rostuită"[323].

După logodnă (*sponsalia*), în ajunul căsătoriei, fata oferea zeilor casei părintești păpușile, ca simbol al renunțării la tot ce o lega de copilărie. În acea zi ea se gătea de nuntă, ajutată de mamă și de sclave, atente la orice amănunt vestimentar impus de tradiție. Îmbrăca o tunică albă, dreaptă, netivită, *tunica recta*, lucrată din stofă țesută în casă și strânsă în talie cu un cordon dublu, bine înnodat, numit *cingulum herculeum*, probabil în amintirea trudnicelor munci ale lui Hercules, similare efortului pe care avea să-l depună soțul în noaptea nunții pentru desfacerea lui (*herculeum* – greu de dezlegat). Pieptănătura miresei era aranjată cu ajutorul unui vârf de lance (*hasta coelibaris*), cu care părul era împărțit în șase șuvițe (*sex crines*), legate

---

322 A. Gellius, *op. cit.*, X, 28.

323 Ovidiu, *Heroides*, VIII, vv. 95–96, tr. n.

cu panglici noi (*vittae*) și adunate pe creștet într-un coc (*tutulus*). E de presupus că instrumentul cu care se executa această coafură tradițională, vârful de lance, amintea simbolic, intrarea mireselor sabine în familiile romane, prin răpire, răzbunată apoi de părinții lor cu ajutorul armelor. Pe coc se așeza o cunună simplă de flori și, deasupra, vălul de culoarea flăcării (*flammeum*). La început, vălul era purtat doar de mireasa căsătorită prin *confarreatio* și era similar vălului purtat de *flamen Dialis*, preotul lui Iuppiter, care oficia această căsătorie religioasă. Mai apoi însă, vălul devine un accesoriu al veșmântului nupțial, fiind purtat și la căsătoriile civile, de aceea o întreagă familie de cuvinte care desemnau căsătoria și pe subiecții ei, proveneau de la verbul *nubere* – a acoperi cu un văl: *nuptiae, arum* – nuntă (cf. Festus, *Epitome*, 201, 4 – *nuptiae dictae a capitis operatione* – căsătoria este numită *nuptiae* de la acoperitul capului); *nupta, -ae* – mireasă; *nuptus, -i* – mirele (numit astfel uneori în sens ironic, traductibil prin „măritat", aluzie la cel ce-și lua o soție bogată, care să-l domine); *nupto, -are* – a se căsători de mai multe ori.

Obiceiul de a purta vălul și de a desemna căsătoria după acest accesoriu a fost, se pare, preluat de romani de la etrusci, ca și multe alte elemente ale ceremonialului nupțial. Într-un basorelief tombal etrusc, ambii soți sunt reprezentați stând împreună sub un văl în fața preotului în momentul căsătoriei și acest ritual ar explica mai convingător, credem noi, numirea celor doi soți *nuptus* și *nupta* (cel și cea acoperită de văl). E posibil ca romanii, preluând de la etrusci acest ritual, să-l fi adaptat în manieră proprie, hotărând ca vălul nupțial să fie purtat la ceremonie doar de femeie. În timpurile străvechi se pare că și la Roma, în cadrul ceremoniei căsătoriei religioase (*confarretio*), cei doi miri stăteau împreună sub un văl, pentru ca apoi acest simbol al unirii lor să fie înlocuit de „împreunarea mâinilor drepte" (*iunctio dextrarum*). Se mai crede (Plinius, Macrobius) că vălul miresei, perpetua simbolic o practică din tradiția ancestrală a răpirii, constând în acoperirea fetei răpite cu o pânză, pentru a nu fi recunoscută de rudele plecate în căutarea ei.

Deasupra tunicii, mireasa purta o mantie scurtă (*palla*), care era un fel de șal, de aceeași culoare cu vălul și în picioare avea sandale asortate, iar în funcție de condiția ei socială, își putea întregi toaleta

cu bijuterii simple sau prețioase (coliere, cercei, brățări). Astfel gătită, fata veghea în noaptea dinaintea căsătoriei, temătoare de necunoscutul noii ei vieți, dar dornică de a fi și ea, după exemplul mamei, o femeie la casa ei. După încheierea acelei părți a ceremoniei nupțiale oficiată în casa fetei (descrisă în capitolul anterior), părinții fetei ofereau rudelor și prietenilor prezenți un ospăț, prelungit până la căderea serii (*cena nuptialis*). Un moment de înduioșare generală era prilejuit de plecarea fetei din casa părintească, ocazie cu care se simula răpirea miresei, refugiată în brațele mamei, un alt reziduu simbolic din tradiția legendarei răpiri a sabinelor.

DECESUL. Moartea unui membru al familiei era un alt prilej de întrunire a conclavului familial, în vederea împlinirii ritualurilor tradiționale. Dacă religia oficială nu intervenea în săvârșirea ceremoniilor legate de celelalte evenimente familiale (cu excepția prezenței unor importanți sacerdoți la căsătoria religioasă), cu atât mai puțin se preocupa ea de ritualul funerar, deoarece moartea era considerată impură și, în consecință, le era interzis sacerdoților oficiali să se expună contactului cu ea. Conform prescrierilor dreptului arhaic – funeraliile urmau să aibă loc noaptea, la lumina torțelor, *ad funalia*, de unde și numele de *funus* dat ceremoniei funerare. Acest obicei va cădea în desuetudine și înmormântările se vor face în timpul zilei, până în vremea împăratului Iulianus (sec. IV p. Chr.), care va încerca să restabilească tradiția ceremoniei nocturne.

Ceremonia funerară avea mai multe etape, începând cu faza premergătoare decesului, când rudele își luau rămas bun de la muribund și îi dădeau ultima sărutare (*supremum osculum*). Celui mort i se închideau ochii și, după tradiție, era strigat de mai multe ori pe nume (*conclamatio*), pentru ca cei de față să se asigure că a încetat din viață (cf. Ovidiu, *Tristia*, III, 3, 44: „*Cine mă va chema pe nume, va închide și ochii mei*").

Mortul era apoi spălat, uns cu uleiuri parfumate și îmbălsămat, îmbrăcat în togă (bărbatul) sau stolă (femeia), i se punea pe cap o cunună funerară, iar în gură sau în mână un obol (monedă) pentru luntrașul Infernului, Charon. De aceste operații se ocupau rudele sau antreprenorul de pompe funebre (*libitinarius*), după

care mortul era depus cu picioarele spre ușă, pe un pat funebru, acoperit cu flori (*lectus funebris*), aranjat în *atrium* sau în *vestibulum*. Expunerea dura între 3 și 7 zile, atât pentru a se putea constata că respectivul murise de moarte naturală, cât și pentru ca familia și cunoscuții să-i poată aduce un ultim omagiu. În ziua înmormântării, mortul era dus spre cripta familiei (din necropola plasată în afara cetății), însoțit de un cortegiu precedat de cântăreți din flaut și bocitoare de profesie, format din rude și prieteni în veșmânt de doliu (*toga sordida*), care purtau imaginile strămoșilor familiei, din care făcea acum parte și cel dispărut. După o prevedere a *Legii celor XII Table*, prin care se interzicea înhumarea sau incinerarea în oraș[324], se poate deduce că la vremea elaborării legii (sec. V a. Chr.) se practicau ambele rituri funerare, înhumarea și incinerarea. Înhumația a fost ritul funerar cel mai vechi, practicat de numeroase popoare din Europa și Asia, înlocuit apoi, încă din prima epocă a fierului, cu incinerația. Romanii au păstrat și obiceiul înhumării, dar, până la oficializarea creștinismului (sec. IV p. Chr.), ei au practicat frecvent incinerarea. Și Plinius cel Bătrân confirmă prioritatea cronologică a ritului înhumării:„ La romani, incinerarea nu este o rînduială veche: altădată morții erau înhumați. Însă, după ce au aflat că războinicii îngropați în pământuri îndepărtate erau dezgropați, atunci s-a impus noua regulă"[325]. Când s-a introdus la Roma moda incinerării, religia oficială nu s-a opus, cu condiția de a se preleva de la cadavru un fragment (*os resectum*), cel mai adesea un deget, pentru a fi înhumat după vechea tradiție[326]. *Legea celor XII table* interzicea totuși acest obicei „*Să nu se ia oase, pentru ca apoi să li se facă îngropăciunea*"[327].

Fiecare familie era liberă să-și aleagă forma de înmormântare dorită și unele ginți (*gens Cornelia*) au păstrat obiceiul înhumării până în ultimul secol al republicii. Chiar după ce religia creștină va interzice oficial incinerarea, acest uz va persista în unele zone ale imperiului, ca o influență sau o recrudescență a tradițiilor anterioare stăpânirii romane. Practicile funerare erau comune celor

---

Cf. Cicero, *De legibus*, II, 23.

[325] Plinius Maior, *op. cit.*, VII, 55,187, trad. Ștefania Ferchedău, în *op. cit.*, p. 58.

[326] Cf. Varro, *De lingua latina*, V, 23.

Cicero, *op. cit.*, II, 24.

două rituri, cu singura deosebire că mormintele celor îngropați (*monumenta*) erau mai variate tipologic și mai impunătoare decât ale celor incinerați (*columbaria*). Uneori, unui defunct foarte iubit i se înălța o construcție funerară, de mari proporții, numită *mausoleum*, după numele regelui Cariei, Mausolus, căruia soția îi ridicase la Halicarnas, un asemenea monument, considerat una dintre cele 7 minuni ale lumii. Și femeile au beneficiat de asemenea monumente: un mausoleu de formă circulară a fost înălțat pentru Caecilia Metella, spre sfârșitul sec. I a. Chr., pe Via Appia, de către soțul ei M. Licinius Crassus Iunior.

Mormântului comun al unei familii îi erau atașate câteva construcții auxiliare: un altar, o sală pentru banchetele funebre, o căsuță pentru paznic. După depunerea mortului în criptă aveau loc lângă mormânt ceremonii expiatorii (*feriae denicales* < *de nece* – departe de moarte), în timpul cărora se sacrifica la mormânt o scroafă, în cinstea zeiței Ceres, pentru purificarea familiei de pângărirea morții. Înainte de a se despărți, familia participa la un banchet funebru (*silicernium*), servit lângă mormânt, iar apoi, întoarsă acasă, ea sacrifica larului domestic un berbec, pentru purificarea casei de pe urma contactului funest. La nouă zile după înmormântare, familia oferea sufletului defunctului un sacrificiu (*sacrificium novemdiale*) și un banchet (*cena novemdialis*), la care se serveau mâncăruri simbolice: ouă, linte, sare; în vechime marile familii organizau în acea zi, după moda etruscă, jocuri funebre de gladiatori, care erau apoi strangulați în onoarea celui mort. După înmormântare, defunctul intra în rândurile Manilor, urmând a avea parte de cultul obișnuit al morților, cu aniversările lui regulate.

Pe parcursul ceremoniei funerare, pe drumul de acasă spre necropolă, în for, sau într-o piață publică se rostea de către fiu sau o rudă apropiată un elogiu al meritelor celui mort (*laudatio funebris*), un mod de a recunoaște public că „Virtutea trăiește și după moarte" (*Vivit post funera virtus*).

Acest drept fusese acordat de *Legea celor XII Table*, de altfel restrictivă în privința fastului ceremoniilor funerare, ca un semn de cinstire admis numai pentru bărbați. Obiceiul elogierii femeii moarte (la o vârstă înaintată) a fost stabilit în anul 390 a. Chr., drept

recompensă pentru gestul de înalt civism al femeilor de a-și oferi bijuteriile, atunci când a fost necesară strângerea unei mari cantități de aur pentru răscumpărarea Romei, cucerită de gali[328]. Cu toate că elogierea funebră nu era permisă în nici un caz pentru femeile moarte tinere, Suetonius ne informează că Caesar, pe vremea când era cvestor, a rostit la tribuna oratorică din for (*rostra*) o laudație funebră pentru mătușa sa Iulia și pentru tânăra sa soție, Cornelia, fapt care, spune biograful, i-a atras favoarea publică; în elogiul adus mătușii sale, Caesar a avut grijă să sublinieze descendența ei regală, chiar divină (*gens Iulia* pretindea a descinde din Venus), pe care și-o atribuia de altfel el însuși[329].

Despre funeraliile unor femei romane, literatura istorică ne oferă și alte mărturii semnificative. Tacit relatează că la moartea ei, împărăteasa *Livia*, soția lui Augustus, nu a fost elogiată la tribună de fiul ei Tiberius, ci de strănepotul Caius Caesar, viitorul împărat Caligula[330]. Tiberius nu a îngăduit să i se facă mamei sale decât funeraliile obișnuite, i-a nesocotit testamentul (dus la îndeplinire abia în timpul domniei lui Caligula) și a interzis apoteoza (*coelestis religio*) defunctei împărătese, care îi va fi acordată ulterior de împăratul Claudius. O altă „victimă" a resentimentelor lui Tiberius a fost *Iunia*, sora vitregă a lui Brutus și soția lui Cassius, al cărei testament a produs rumoare, deoarece nu-l menționa ca moștenitor, după rânduielile vremii, și pe împărat. Tiberius nu s-a arătat ofensat și nu s-a împotrivit ca defuncta să fie lăudată la rostre, îngăduindu-i să aibă parte de ceremoniile înmormântării cuvenite rangului ei. Înaintea cortegiului ei funerar au fost purtate imaginile strămoșilor iluștri, dintre care lipseau însă chipurile lui Brutus și Cassius; a fost singura onoare interzisă de Tiberius, dar spune Tacit, „*tocmai acest lucru le-a sporit acestora gloria*"[331].

Inscripțiile funerare devin și ele adesea adevărate elogii funebre. O asemenea inscripție a făcut-o celebră în posteritate pe *Turria*, ca model de afecțiune și devotament conjugal, calități omagiate de soț

---

328 Cf. Plutarh, *op. cit.*, *Camillus*, 5.

329 Suetonius, *op. cit.*, *Vita Caesaris*, VI.

330 Tacit, *op. cit.*, V. 1.

331 *Ibidem*, III, 76; IV,26.

cu sinceră recunoștință. *Laudatio Turriae*, contemporană cu proscrierile din timpul celui de-al doilea triumvirat (a doua jumătate a sec. I a. Chr.), menționează ajutorul dat de Turria soțului ei proscris, pe care l-a salvat, înlesnindu-i fuga, apoi, pentru că nu putea avea copii, a hotărât să cedeze locul ei de soție unei femei mai norocoase, consimțind să rămână de ajutor în casa, în care n-ar mai fi fost stăpână. Inscripția funerară precizează că soțul i-a refuzat acest sacrificiu. Un fragment dintr-o inscripție din sec. II a. Chr. dedicată unei anume *Murdia* de către fiul ei, recunoaște dreptul femeilor de a fi elogiate postum la fel ca bărbații, în virtutea meritelor lor comune: „Din aceste motive, fiindcă în mod obișnuit lauda tuturor femeilor bune este sinceră, asemeni celei a bărbaților, de vreme ce calitățile lor naturale, menținute prin propria lor grijă nu au nevoie de alt fel de cuvinte, să fie de ajuns faptul că toate au făcut lucruri demne de o bună reputație; și fiindcă ar fi greu pentru o femeie să capete laude deosebite de cele ale bărbaților, întrucât viața ei se petrece cu mici diferențe față de a lui, se impune ca și meritele lor comune să fie egal prețuite, pentru ca o derogare de la dreptele reguli, să nu împieteze asupra celorlalte reguli de viață ale noastre“[332].

Din aceeași perioadă datează epitaful de pe mormântul *Claudiei*, alcătuit în forma unui scurt elogiu, după un model consacrat prin tradiție, în care femeia apare în tripla postură de mamă, stăpână a casei și torcătoare:

„Puține, drumețule, am eu a-ți spune: te-oprește și cată
la vorbe!
Aici e mormântul, vezi nu prea frumos, al unei
frumoase femei[333]
Părinții pe nume-au chemat-o Claudia
Pe al ei soț din tot sufletul ei îndrăgit-a

---

[332] Apud W. Sculler, *op. cit.*, p. 17, tr.n.

[333] Conform etimologiilor antice, bazate pe asemănări formale facile, substantivului *sepulcrum* (mormânt) era considerat înrudit cu adjectivul *pulchrum* (frumos) și, în virtutea acestei înrudiri, era explicat ca fiind o formă compusă, provenită de la acest adjectiv, cu prefixul separativ *se-* (departe de), sensul global fiind „*departe de a fi frumos*“ În realitate, cele două cuvinte nu au nici o relație etimologică, substantivul *sepulcrum* aparținând familiei lexicale a verbului *sepelire* (a îngropa).

Pe lume aduse doi fii, dintre care
Pe unul în viață-a lăsat, pe altu-n țărână îl pune
Plăcută la vorbă, agilă la pas
Ea casa ținut-a și lână a tors
Atât avut-am a-ți spune. Cu bine te du!"[334]

Într-un alt epitaf din secolul I a. Chr. (anul 40), Helvia Prima se adresează oricui își face drum prin fața mormântului său:

„O, tu, drumeț, ce umbli făr-de grijă
Și privirea-ți îndrepți spre-al meu ultim lăcaș,
De te întrebi cine sunt, vai, acum devenită cenușă,
Să știi că am fost înainte de moarte Helvia Prima.
De soț l-am avut pe Catul, oratorul,
Și am trăit armonios, potrivindu-ne-n fire.
Acum i-am fost hărăzită lui Dis[335], spre-a rămâne de-a pururi
Și dusă i-am fost de rugul fatal și de-a Styxului apă."[336]

Inscripțiile funerare, păgâne sau creștine, de pe tot cuprinsul imperiului roman, chiar dacă mai puțin elaborate artistic, nu contenesc să laude o binemerituosă (*benemerens*) mamă, fiică sau soție, menționându-le meritele, idealizate postum. Soției defuncte, desemnată uneori prin epitetele *incomparabilis*, *clarissima*, *sanctissima* (incomparabila, preastrălucita, preavirtuoasa), soțul recunoscător îi închină scurte epitafuri, elogiind anii de trai în comun și armonia conjugală. Reproducem o inscripție de acest fel din corpus-ul roman (C.I.L.-IV, 18434): „Zeilor Mani Flaviei Speranda, incomparabilă, preavirtuoasă soție, care a trăit alături de mine 28 de ani și 8 luni, fără vreo supărare; soțul Onesiforus a închinat [acest mormânt] unei preastrălucite femei" (tr.n.)

Ca și la Atena, la Roma legea nu îngăduia exhibarea exagerată a durerii după cel mort (*luctus*). *Legea celor XII table* interzicea femeilor să-și manifeste jalea, zgâriindu-și obrajii sau sfâșiindu-și pieptul și hainele; se obișnuia, în timpurile arhaice, despletirea părului în semn de doliu, smulgerea sau tăierea lui și presărarea capului cu praf sau cenușă lângă trupul celui mort, cât timp era

---

334 Apud W. Sculler, *op. cit.*, p. 20, tr.n.

335 *Dis Pater*, apelativ al lui Pluton, zeul Infernului.

336 Apud *The Oxford Book of Latin Verse*, London, 1968, p. 27, tr. n.

depus pe patul funebru. Legea îngăduia afișarea doliului public doar celor mai apropiate rude, părinților, unchiului patern sau unei alte rude agnatice, iar ulterior el a fost permis și rudelor cognatice. Tradiția impunea în semn de doliu, mai ales femeilor, veșminte albe, precum și absența de la ospețe și serbări publice pe toată durata lui. Durata doliului varia în funcție de gradul de rudenie cu defunctul: doliul purtat de o femeie după soț era în general de 10 luni, după un copil de 1–3 ani, era permis un doliu mic (*subluctus*), iar după unul de peste 3 ani, se purtau atâtea luni de doliu, câți ani avusese copilul.

În poezia și metrica latină a fost preluat din tradiția elenistică *toposul consolării* (*consolatio*) la moartea unei ființe dragi, dezvoltat în mici tratate retorico-filosofice, intitulate *Consolatio* sau într-un poem elegiac numit *epicedium* (gr. *epikédeion* – poezie funerară).

Într-una din scrisori, Cicero precizează că o consolare este cu adevărat eficientă doar dacă depășește calitatea de exercițiu retorico-filosofic, adaptându-se condiției particulare a fiecărui caz[337] După moartea tinerei și iubitei sale fiice, Tullia, în anul 45 a. Chr., Cicero și-a dedicat sieși o consolare (*Consolatio*), adaptând la situația sa concretă ideile îndeobște discutate în lucrările de acest gen, idei pe care le va detalia apoi în primele trei cărți ale tratatului filosofic *Tusculanae disputationes* (Dezbaterile de la Tusculum), intitulate: I. *De contemnenda morte* (Despre disprețuirea morții); II. *De tolerando dolore* (Despre suportarea durerii); III. *De aegritudine lenienda* (Despre ogoirea tristeții).

O consolare putea fi transmisă și prin intermediul unei scrisori, adresată celui îndurerat. O astfel de scrisoare îi va trimite lui Cicero, la moartea Tulliei, prietenul său Servius Sulpicius Rufus, scrisoare mult admirată pentru meritul de a fi depășit banalitățile retorice specifice acestui gen. Spre edificare, vom cita în traducere proprie, un fragment din această scrisoarea: „Îți voi scrie pe scurt câteva lucruri, care îmi vin acum în minte, nu pentru că aș fi convins că tu vrei să le uiți, ci pentru că acum, copleșit fiind de durere, te gândești mai puțin la ele. Nu există durere, pe care trecerea timpului să nu o micșoreze și să nu o potolească. Nu e de demnitatea ta să

337 Cicero, *Ad familiares*, V, 16.

aștepți până atunci și înțelepciunea ta să nu poată înfrunta acum această situație. Dacă cumva cei morți mai au sentimente, de bună seamă, Tullia, care ți-a purtat o atât de mare dragoste, care a avut față de toți ai săi un atât de mare respect, n-ar vrea ca tu să te comporți astfel. Îi ești dator acestei moarte un asemenea lucru; le ești dator și celorlalți prieteni și apropiați ai tăi, afectați de durerea ta; îi ești dator patriei să se poată bizui pe fapta și pe gândul tău, de va fi nevoie. În fine, de vreme ce toți trebuie să acceptăm situația prezentă a statului [dictatura lui Caesar] nu da prilejul ca unii să creadă că tu nu-ți jelești atât fiica, cât tristele vremi ale republicii și victoria altora. Am văzut de câte ori soarta prielnică te-a răsfățat și ce renume ai căpătat de pe urma acestui fapt; fă-ne să credem că poți să suporți uneori și vitregia sorții și că nu-ți pare mai împovărător decât se cuvine acest lucru, spre a nu lăsa impresia că dintre toate virtuțiile doar aceasta îți lipsește [de a nu suporta durerea]."[338]

Idei asemănătoare despre durerea sufletească, considerată nedemnă de un înțelept și care poate fi stăpânită, de vreme ce trecerea timpului oricum o va potoli, aflăm într-o celebră consolare, adresată de filosoful Seneca unei femei, *Consolatio ad Marciam*. Marcia pierduse un fiu, al cărui viitor se anunța strălucit, și după trei ani de la nefericitul eveniment, durerea ei era la fel de vie, în pofida încercărilor tuturor de a o consola; Seneca se vede nevoit să adopte o atitudine fermă, hotărât să lupte cu disperarea neostoită a femeii: „Să încerce alții cu blândețea și mângâierea. Eu sunt hotărât să lupt cu disperarea ta; voi usca ochii aceștia ofiliți, arși de lacrimi, care dacă vrei să știi adevărul, plâng azi mai degrabă din obișnuință decât din reală nevoie. O voi face, dacă se poate, cu voia ta; dacă nu, și fără voia ta, oricât ți-ai ocroti și strânge la piept durerea, pe care ți-o întreții ca să-ți țină loc de copil. Când ai să sfârșești?

S-a încercat totul, zadarnic. Au obosit prietenii vorbindu-ți, oamenii minunați, care-ți sunt rude, sfătuindu-te. Iar timpul, leacul acesta al firii, care alină cele mai mari dureri, numai asupra ta și-a pierdut puterea. Au trecut trei ani, dar suferința ta nu și-a pierdut puterea. Au trecut trei ani, dar suferința ta nu și-a micșorat întru

---

338 *Ibidem*, IV, 5, tr.n.

nimic zbuciumul inițial; ea se reînnoiește și prinde puteri în fiecare zi, ba chiar și-a făcut un drept din această statornicie și a ajuns până într-acolo, încât i s-ar părea rușinos să nu mai existe.

Așa se înrădăcinează în noi orice rău, dacă nu-l sugrumăm, de cum se naște; așa și simțămintele acestea dureroase și jalnice, preocupate de ele însele, se hrănesc din propria lor amărăciune și durerea devine un fel de plăcere perversă a sufletului nefericit. De aceea aș fi vrut să te pot îngriji de la început; un tratament mai blând ar fi putut opri boala, cât era încă recentă; acum, că a devenit cronică, lupta trebuie dusă mai drastic. Rănile se vindecă mai ușor cât sunt încă proaspete; dacă s-au înrăutățit și au făcut puroi, trebuie arse, curățate adânc, încercate cu degetul. Acum eu nu pot trata cu menajamente și blândețe suferința învechită: trebuie s-o distrug."[339]

Ultima parte a fragmentului atestă bunele cunoștințe de medicină (chirurgie) ale filosofului Seneca, care concepea însăși preceptiva stoică ca o *medicina animi* (vindecare a sufletului); în consecință el își propune să procedeze în cazul Marciei cu fermitatea unui chirurg, dornic să-și salveze cu orice preț pacientul, aplicând un principiu bine cunoscut al medicinei antice: „O rană de nevindecat cu leacuri, trebuie vindecată cu bisturiul" (*Immedicabile vulnus, ense medendum est*).

O mică elegie de consolare, în stilul unui *epikédeion* alexandrin, îi dedică Catul prietenului său Calvus, la moartea Quintiliei, iubita acestuia:

„De simt vreo mulțumire tăcutele morminte
Când cade plânsul nostru deasupra lor, fierbinte
Regretul când învie iubirile trecute,
Și când jelim, o Calvus, prietenii pierdute,
Quintilia nu-i tristă de moartea-i timpurie,
Ci veselă când vede cât ți-e de dragă ție."[340]

O frumoasă consolare, de o profundă sensibilitate și persuasiune compune Properțiu în numele Corneliei, trecută printre umbre

---

339 Seneca, *Consolatio ad Marciam*, cap. 5–8, trad. de Gabriela Creția în vol. J. Bayet, *Istoria literaturii latine*, București, Ed. Univers, 1972, p. 512.

340 Catul, *Carmina*, XCVI, trad. N. I. Herescu, în vol. *Antologia poeziei latine*, București, Ed. Albatros, 1973, p. 115.

în floarea vârstei, adresată soțului (Paulus) și copiilor ei; această minunată elegie este des citată prin vorbele cu care umbra Corneliei își începe alocuțiunea către soțul ei: *Desine, Paule!* (Renunță, Paule!):

„Nu-mi mai scălda mormântul în lacrimi,Paule dragă!
Poarta cea neagră nu se deschide la rugile tale.
Căci de îndată ce morții trecut-au în lumea tăcerii,
Căile toate închise le sunt, zadarnic e totul!
Lepide, tu și Paul al meu! copiii mei dragi, mângâierea,
Inima voastră să poarte nestinsă iubirea de mamă!
Paule, tu la ai noștri copii fii-le mamă,
Grijile toate ce-am dus, acuma pe tine te-apasă.
Lacrima de-ai să le-o ștergi, tu șterge-le-o și de la mine!“[341]

Soției sale, căreia recent, la aniversare, îi adresase urări de viață lungă, poetul Decimus Magnus Ausonius (sec. IV p. Chr.) nu după multă vreme îi compune poezia funebră:

„Nu plâng averi pierdute și bucurii deșarte
Ci plâng că tânără mi-ai fost răpită mie, tânăru-ți soț:
Veselă, virtuoasă, demnă, de neam ales și de-o aleasă frumusețe
O, tu, durere și podoabă a soțului Ausonius!
Tu, care abia împliniseși în decembrie 28 de ani
Mi-ai lăsat doi copii, ale noastre zăloguri.
Așa cum ți-a fost ruga, prin grația divină,
Ei cresc, împlinindu-se prin virtuțile sperate de noi
Și mă rog să trăiască și, lăsându-i în viață,
Cenușa mea să vestească aceasta cenușii tale.“ (tr. n.)

4.2.3. Treburile casnice ale femeii romane

Din cele mai vechi timpuri și până la sfârșitul republicii, toate cele necesare traiului, ne informează autorii latini, se produceau în gospodărie; uneltele agricole, îmbrăcămintea, încălțămintea, mobilierul, vasele, hrana.

1. *Confecționarea îmbrăcămintii.* Dintre toate îndeletnicirile, cele mai persistente în economia casnică au fost cele legate de

[341] Properțiu, *Elegii*, IV, 11, v. 1–4, 63–64, 73–7, trad. de Gr. Tănăsescu, în vol. *Antologia poeziei latine*, pp. 145–146.

confecționarea îmbrăcămintii. Predominante erau în primele secole țesăturile de lână, dată fiind și preocuparea ancestrală a romanilor pentru creșterea oilor.

Prelucrarea lânii implica mai multe operații, dintre care cea mai mare parte revenea femeilor: spălatul lânii, torsul, țesutul. Conform făgăduinței lui Romulus, făcută sabinelor răpite, soția unui roman, nu avea să îndeplinească în gospodăria ei o treabă mai anevoioasă decât torsul lânii. Torsul și țesutul lânii erau la început ocupațiile cotidiene ale stăpânei casei, ajutată de fiicele ei, care deprindeau și la rândul lor perpetuau abilitatea artizanală a mamei. Acelor vremuri laborioase, când „tinerele fete torceau în noapte, la lumina jucăușă a opaițului", poetul Vergilius le conferă valoarea unui simbol al vieții rustice[342]. În gospodăriile înstărite, cu numeroase sclave, vechile atribuții ale stăpânei vor trece treptat asupra lor, matroana familiei rezervându-și doar rolul de a le supraveghea munca, de a le „obișnui să toarcă până în zori", cum remarca tot Vergilius.

Lâna era folosită în culorile ei naturale, însă pentru confecționarea unor veșminte de lux, ea se vopsea cu purpură de diferite culori: brună, roșie, violet, extrasă prin procedee complicate din anumite soiuri de moluște. Calitatea purpurei italice era considerată inferioară, de aceea pentru a satisface exigențele din ce în ce mai rafinate ale luxului, purpura se va importa din regiunile greco-orientale ale imperiului, la prețuri foarte mari. Pe hainele de ceremonie se aplicau broderii delicate, lucrate cu fire colorate sau aurite, operație care necesita îndemânare și fantezie, fiind deosebit de plăcută femeilor, care se îndeletniceau cu ea atât în intimitatea casei (în mica grădină interioară), cât și la reuniunile lor mondene, prilejuite de vizite reciproce.

Și inul se cultiva de timpuriu în Italia, iar firele lui puteau fi, în funcție de anotimp, un substituient al lânii. Țesăturile italice de in erau însă grosolane, de aceea se importau din Orient, din țările renumite pentru tradiția prelucrării inului (Egipt, India), țesături de in, suple și fine, foarte căutate pe piața Romei.

Mătasea se importa în perioada republicană, spre sfârșitul ei (sec. I a. Chr.) din insula grecească Cos; despre rochiile fine și

---

342 Vergilius, *Georgice*, I, v. 390.

transparente, lucrate din mătase de Cos, vorbește Plinius cel Bătrân, numindu-le *coae vestes* (haine din mătase de Cos)[343]. În primele secole ale imperiului se importa mătase din China și veșmintele din această mătase erau numite *sericae vestae* (< *Seres* – denumire dată de romani locuitorilor Asiei Orientale).

La început, îmbrăcămintea era confecționată în casă, dar cu timpul industria casnică a confecțiilor nu va mai satisface exigențele luxului și se va recurge la serviciile unor croitori publici specializați (*vestitores*, *vestificii*). Stofele din lână țesute în casă alternau în confecționarea îmbrăcămintii cu cele de in și bumbac, importate din Orient sau cu mătăsurile aduse din Persia, India, Egipt, China mai suple și mai sclipitoare. Nuanțele originare ale materialelor erau accentuate sau modificate de vopsitori (*offectores*), specializați, în funcție de coloranții vegetali, animali sau minerali, utilizați pentru nuanțarea țesăturilor: *purpurarii* (pentru vopsitul în purpură), *flammarii* (pentru culoarea portocaliu-roșcat), *violarii* (pentru culoarea mov), *crocotarii* (pentru culoarea șofranului, galbenă).

2. *Pregătirea mesei* era și ea o îndeletnicire cotidiană a femeii romane, mai simplă sau mai laborioasă, în funcție de condiția socială și materială a familiei și de epoca istorică. Prin tradiție, romanii luau trei mese zilnice: micul dejun (*ientaculum*), prânzul (*prandium*) și cina (*cena*). Primele două mese nu erau prea consistente: *ientaculum* (luat între orele 7–9) se compunea dintr-un fel de terci (*puls*), completat cu legume verzi, brânză, măsline, iar *prandium* (luat între orele 12–13), numit și *cibus meridianus*, era la fel de frugal, constând într-o bucată de pâine, carne rece, legume, fructe și puțin vin. Ambele mese erau luate în grabă, fără a se așterne masa (*sine mensa*) și în unele situații, la sfatul dieteticienilor, una din ele se putea suprima. Cu o autentică voluptate, romanii așteptau însă masa de seară (*cena*), astfel că unii erau în stare să se lipsească de mâncare în timpul zilei, anticipând deliciile festinului vesperal. Ora la care începea cina varia în funcție de anotimp, corespunzând aproximativ orelor 15–17 sau 16–18 p. m. din vremea noastră. În schimb, ora la care cina se încheia era diferită, după cum era vorba de o masă

[343] Plinius Maior, *op. cit.*, XI, 76.

obișnuită în familie, sau de o masă de gală, cu invitați pretențioși și gurmanzi; decența impunea ca cina să se încheie la căderea nopții. Iuvenal ne prezintă însă, cu evidentă reprobare, deprindea cheflliilor de a prelungi cina până când „se înălța steaua dimineții, clipa când generalii puneau stegarii să înainteze și ridicau tabăra"[344]. În funcție de temperament și moralitate, romanii organizau unica masă consistentă a zilei ca pe un ospăț distins și rafinat sau ca pe un chef vulgar, prelungit până în zori.

Cina se pregătea în bucătăria casei (*culina*), în gospodăriile modeste, de către gospodina însăși, în cele bogate, de un numeros personal, condus de un bucătar șef (*coquus*), supravegheat îndeaproape de stăpâna casei. Orgoliul de proprietar de domenii rurale al romanului orășean era ca cina să fie pregătită din produsele venite de pe moșia lui. Iată un astfel de meniu, anunțat de Iuvenal prietenului său, invitat la cină:

„Ascultă cu luare-aminte, pregătirile făcute!
Nu din piață cumpărate, voi avea bucatele:
Din pășunea mea din Tibur[345] o să vină un ieduț,
Cel mai gras și cel mai fraged din întreaga turmă-a mea,
Și-am să-ți dau gustos sparanghel, de la munte, ce-i cules
De-a vechilului meu soață, furca-alături ea punându-o
Apoi ouă, calde încă, din al fânului pătul
Și găina de sub care ele-au fost aduse-aice
Iar la urmă struguri dulci, parc-atuncea rupți din vie
Pere mari din Signia, apoi mere înmiresmate din Picenum."[346]

Iuvenal recunoaște că acest festin, deși simplu în acea vreme (sec. I p. Chr.) față de mesele somptuoase descrise de alți autori (Petronius – Cina lui Trimalchio), nu și l-ar fi permis odinioară nici chiar un senator roman:

„Rar și-ar fi permis senatul de demult, bogata-mi cină.

---

344 Iuvenal, *Satira a VII-a*, vv. 9–10, tr. n.

345 Tibur (azi (Tivoli) era un orășel din Latium, la nord-est de Roma, în împrejurimile căruia poetul Iuvenal a avut o proprietate.

346 Iuvenal, *Satira a XI-a*, vv. 64–74, tr. n. Calitatea fructelor amintite aici era bine cunoscută în antichitate; perele din Segnia (azi Segni, la sud-est de Roma) și merele din Picenum (la nord-est de Roma) sunt elogiate și de Horațiu.

Curius[347] însuși, la a sa vatră își fierbea legumele
Strânse dintr-o grădiniță."[348]

Încă din vremea republicii, senatul votase legi sumptuare (*leges sumptuariae* < *sumptus* – cheltuială) pentru a îngrădi luxul și risipa de la mesele romanilor, legi integrate politicii de austeritate, impusă de necesitatea menținerii unor moravuri sănătoase. Ele s-au succedat în timp fără prea mare eficiență, deoarece romanii, învingători ai atâtor popoare, au decis să nu se priveze de comoditățile de care se bucurau învinșii lor. La Aulus Gellius, filosoful Favorinus critică risipa de la ospețele romanilor din vremea sa (sec. II p. Chr.), când o masă era considerată a fi la înălțime, doar dacă mesenilor, deși mâncau cu poftă, li se luau din față bucatele abia începute, pentru a li se aduce altele, mai gustoase. Cât despre *Cina lui Trimalchio*, partea centrală a romanului lui Petronius *Satyricon*, ea este de la început până la sfârșit o etalare sfidătoare a opulenței unui libert îmbogățit, dornic să-și epateze invitații cu rafinamente culinare, aidoma, dacă nu mai presus decât cele de la mesele aristocraților. La sfârșitul secolului al II-lea a. Chr., filosoful grec Posidonius lăudase sobrietatea meselor romane, ca pe o trăsătură specifică moralității acestui popor, dar nu peste mult timp avea să pătrundă și la Roma, dinspre orașele elenistice din Orient și din Grecia propriu-zisă, o artă culinară rafinată și complicată, abundând în mirodenii și ingrediente orientale: piper, chimen, anason, măghiran și, mai ales, celebrul sos *garum*, preparat din măruntaie de pește, foarte condimentat, produs peste tot în bazinul mediteranean și devenit aproape nelipsit din toate rețetele. Arta culinară romană, mai ales cea din vremea imperiului, ne este cunoscută dintr-o carte de bucate, care ne-a parvenit sub numele lui Appicius, „Despre arta culinară" (*De re coquinaria*). Rețetele lui Appicius indică o bucătărie condimentată, în care aromele se combinau subtil, modificând gustul specific fiecărui fel de carne. Arta bucătarului consta în a schimba aspectul originar al materiei prime, astfel încât să poată da, spre exemplu, ugerului de scroafă (foarte apreciat) înfățișarea unui pește, iar bucății de carne de porc

---

[347] Manius Curius Dentatus – consul în anii 290, 275 și 274 a. Chr., viteaz comandant de oști, întruchipare a vechilor virtuți romane.

[348] Iuvenal, *op. cit.*, vv. 77–79, tr.n.

aparența unei păsări. Iată o rețetă privind prepararea cărnii de pasăre, încă foarte actuală: „Se curăță pasărea și se pune într-o cratiță de lut; se adaugă apă, sare, mărar și se fierbe înăbușit. Înainte de a se muia carnea, se scoate și se pune într-o altă cratiță, împreună cu undelemn și garum, măghiran și coriandru. După ce se termină fierberea, se adaugă o cantitate mică de vin fiert, pentru ca sosul să capete culoare. Se strivește piper, leuștean, chimen, coriandru, vin dulce, miere, se adaugă zeamă de la pasăre și se pune un pic de oțet. Se pune acest sos în cratiță și se leagă cu făină de cartofi și se servește pe o farfurie împreună cu zeama." Existau și rețete mai complicate, cum ar fi pregătirea purcelului de lapte, umplut cu pui îndopați, cârnați, sturzi, potârnichi, curmale fără sâmburi, ceapă afumată, melci și tot soiul de ierburi. După ce purcelul se cocea la cuptor, se impregna carnea cu un sos făcut cu *garum*, vin dulce, miere și untdelemn și acesta era un fel de mâncare deosebit de prețuit de gurmanzi.

Când erau musafiri la masă, o cină completă consta în aperitive (*gustatio*: ouă, salate, ciuperci, măsline), urmate de cel puțin șapte feluri de mâncare (*fercula*), apoi veneau desertul și fructele (*dulcia*, *secundae mensae*). Pentru că masa începea cu ouă și se termina cu fructe, mai ales cu mere, expresia „de la ouă până la mere" (*ab ovo usque ad mala* – Horatius, *Sermones*, I, 3, v. 6) desemna o cină completă și rafinată.

La mesele prea îmbelșugate era necesară folosirea vomitivelor, recomandate de medici împotriva indigestiei, pentru cei ce țineau să guste din toate felurile de mâncare consistente și apetisante servite la masă.

După ce se încheia masa propriu-zisă, urma partea finală a cinei, *comissatio*, care consta în degustarea mai multor soiuri de vinuri (totdeauna amestecate cu apă), degenerând uneori într-o adevărată orgie bachică, pigmentată de tot felul de extravaganțe, prelungită până târziu în noapte, când invitații se întorceau acasă, sprijiniți de sclavii lor.

Procurarea alimentelor și a băuturilor necesare unor ospețe copioase era înlesnită și de existența în piețele Romei a numeroși furnizori, în categoria cărora textele literare și epigrafice îi menționează atât pe negustorii specializați în desfacerea anumitor materii

prime: legume (*olitores)*, fructe (*fructarii*), pește (*piscatores*), vin (*vinarii)*, cât și pe cei ce ofereau alimente gata preparate: brutarii (*pistores*), patiserii (*siliginarii*), cofetarii (*pastilarii)*. În orașele mari, cum era Roma, în afară de piața centrală (*forum*), destinată vieții publice, existau piețele de alimente specializate, cum erau: piața de pește (*forum piscatorium*), piața de legume (*forum olitorium*), piața de carne (*forum boarium*), piața de vinuri (*forum vinarium*).

3. *Curățenia casei* (*munditia domus*) revenea femeii în gospodăriile rustice arhaice și nu era o îndeletnicire oneroasă, casa primitivă fiind un fel de colibă (*tugurium*) cu o singură încăpere, din care va evolua apoi (sub influența greacă) casa rustică a fermierilor (*villa*) și cea urbană (*domus*), cu numeroase încăperi, dereticate de o adevărată armată de sclavi. La revărsatul zorilor, aceștia, dotați cu un adevărat arsenal de ustensile, mături (*scopae*), prăjini (*perticae*), cârpe (*mappae*), bureți (*spongia*) zoreau să termine curățenia, înainte de deșteptarea stăpânilor, sub conducerea unui *atriensis*, un fel de majordom. Împrăștiau pe podele rumeguș de lemn pentru a curăța murdăria, frecau pilaștrii, ștergeau praful, totul petrecându-se într-o zgomotoasă agitație matinală, care-i trezea desigur pe stăpâni. Când erau așteptați oaspeți, stăpâna sau stăpânul casei supraveghea personal curățenia, adresând sclavilor porunci precise: „Tu mătură podeaua, tu fă să strălucească coloanele; voi desprindeți păianjenul ăsta cu tot cu pânză, lustruiți argintăria și vasele cizelate“[349] (Iuvenal, XIV, v. 59–61).

4. *Medicina casnică* avea la Roma o veche tradiție și se baza pe cunoașterea, îndeosebi de către femei, a virtuților curative ale unor plante sau legume, cunoștințe transmise oral, din generație în generație. O culegere de rețete de medicină casnică aflăm în lucrarea lui Cato, *De agricultura*, de unde reproducem un fragment, referitor la proprietățile alimentare și curative ale *verzei dulci*, considerată în popor un fel de *panacea* (leac pentru toate bolile): „Mai există un al treilea soi de varză, care se cheamă dulce: are coceanul subțire, e fragedă și mai bună decât toate; are zeamă puțină, dar foarte tare și să știi că nici un soi nu tămăduiește ca ea. Poți s-o pui, mărunțită,

---

[349] Iuvenal, *Satira a XIV-a*, vv. 59–61, tr. n.

pe orice lovitură sau umflătură: curăță și vindecă fără durere toate rănile. Dar până s-o pui pe rană, spală locul cu multă apă caldă, pe urmă pune-o de două ori pe zi, tăiată mărunt. Dacă se întâmplă să ai o vânătaie, tot cu varză se va vindeca. Dacă se ivește un cancer sau o tumoare la sân, pune varză tăiată și se va tămădui. Dacă un băiat sau o fată are ulcer, amestecă varza cu făină de orz. Dacă, după ce ai tăiat-o, ai spălat-o și ai scurs-o, vrei să pui sare și oțet, nimic nu-i mai sănătos. Vindecă și capul și ochii și te face bine. Trebuie însă s-o mănânci dimineața, pe inima goală. Și dacă ai fiere neagră sau ți se umflă splina sau te doare inima sau ficatul, sau plămânii, sau măruntaiele, într-un cuvânt orice durere ai pe dinăuntru, îți trece."[350]

O problemă medicală, care îi preocupa pe antici, era *apetitul*. În această privință, Aulus Gellius îl citează pe medicul grec Erosistratus, care consideră că pofta de mâncare (*appetitus*) se află în intestine și în stomacul gol. Când acestea se umplu de mâncare sau se contractă din cauza lipsei îndelungate de hrană, se diminuează și voința de a primi sau a dori mâncarea și apare deseori fenomenul cunoscut sub numele de anorexie. Același medic afirmă că foamea insuportabilă, numită de greci „foame de bou" (*boulimia*) este resimțită mai mult în zilele reci, decât în cele calde, fără a putea explica acest lucru[351]. Ambele afecțiuni erau tămăduite empiric, folosindu-se felurite ierburi sau sucul de varză, considerat un stimulent gastric și un bun regulator al funcțiilor stomacului.

La folosirea *absintului* (pelinul) ca medicament pentru întremarea copiilor face aluzie Lucretius în introducerea poemului *De rerum natura*, când compară procedeul său de a îndulci cu „mierea poeziei" expunerea „amară" a unei doctrine filosofice, printr-o stratagemă similară celei folosite de medici pentru micii lor pacienți:

„Căci tot așa [procedez] precum medicii, când cearcă
Să dea absintul cel grețos copiilor,
Ung înainte buzele paharului
Cu-a mierii dulci licoare aurie,
Pentru ca ei, nebăgători de seamă
Și de dulceață amăgiți, să-nghită

---

350 Cato, *De agricultura*, CLVII, 2–7, trad. G. Creția în vol J. Bayet, *op. cit.*, p. 129

351 Cf. A.Gellius, *op. cit.*, XVI, 3.

Până la fund amara băutură
Și mai curând să se-ntremeze iară"[352].

4.3. Viața femeii romane în societate

4.3.1. Participarea femeii la viața politică

În lucrarea *Istorii*, Polibius, relatând evenimentele legate de expansiunea puterii romane, apreciază drept un adevărat „miracol" capacitatea Romei de a fi reușit, în mai puțin de un secol (III–II a. Chr.) să-și extindă dominația în Peninsula Italică, să-i învingă pe cartaginezi, să zdruncine vechile regate elenistice și să impună Orientului legea și ordinea romană. Această uimitoare performanță, crede istoricul grec, se datorează superiorității romanilor față de celelalte nații, evidentă în tradiția și moravurile lor, în acele calități recunoscute îndeobște ca reprezentând *Virtus Romana*: austeritatea, disciplina, respectarea angajamentelor, cinstea cea mai riguroasă, devotamentul față de cetate[353]. Până în ultimele veacuri ale istoriei Romei, ori de câte ori un roman va vorbi despre *virtus*, cuvânt traductibil prin „calitatea de a fi bărbat" (în baza derivării sale din *vir*), el va înțelege prin aceasta afirmarea în acțiune a acelor calități, care presupuneau o mare stăpânire de sine, în total contrast cu *impotentia sui* (incapacitatea dominării propriei naturi), atribuită femeii. În virtutea acestei optici, femeile, cum s-a arătat anterior, nu aveau anumite drepturi civile, nefiindu-le îngăduită participarea la viața publică, pentru că incapacitatea lor de a se autodisciplina le expunea tentației de a ceda instinctelor, mai ales spaimei, cel mai natural instinct de conservare, incompatibil însă cu datoria sacrificiului suprem, pretins de colectivitate individului. Felul de a se manifesta al femeii într-o situație critică, este descris de Sallustius, cu referire la circumstanțele descoperirii conspirației lui Catalina: „Femeile pe care le cuprinsese o teamă de război nemaiîntâlnită, în pofida măreției puterii romane,

---

[352] T. Lucretius Carus, *Despre natura lucrurilor*, IV, vv. 10–17, trad. de Th. Naum.
[353] Polibius, *Istorii*, I, 3.

se văitau, întindeau spre cer mâini rugătoare, se lamentau pentru soarta copiilor lor, îi asaltau cu întrebări pe cei întâlniți, se temeau pentru toate și, lăsând la o parte trufia și atracția pentru plăceri, își pierduseră orice încredere în ele însele și în patrie."[354]

Trebuie spus însă că reacția femeilor, descrisă de Sallustius, nu făcea nicidecum în acea împrejurare notă discordantă față de comportamentul concetățenilor lor de sex opus, cuprinși și ei atunci deopotrivă de panică, „fiecare" – spune istoricul-măsurând pericolul după spaima sa" Descriind această teamă paroxistică ce invadase întreaga cetate, moralistul Sallustius o pune pe seama inerției specifice unei prea îndelungate perioade de tihnă, care moleșise vigilența de odinioară a romanilor.

Autorii latini au remarcat totuși situațiile în care femeile, în grup sau individual, au acționat cu curaj și fermitate uimitoare pentru binele obștesc, astfel că însăși prezența în lexicul latin a cuvântului *virago* (femeie în stare a se purta ca un bărbat) este o mărturie a capacității femeii de a-și asuma un comportament civic pe potriva exigențelor masculine.

Unul dintre episoadele cele mai convingătoare în acest sens este bravada *Cloeliei*, relatată de Titus Livius[355]. În timpul asediului Romei de către regele etrusc Porsenna (pentru repunerea în drepturi a regelui Tarquinius, alungat de romani), Cloelia, una dintre ostaticele oferite de senat regelui etrusc, înșelând atenția gărzilor, a reușit să treacă înot Tibrul, în fruntea unui grup de fecioare ostatice, și să le ducă tefere la Roma. Trecând de la furie la admirație, spune naratorul, regele Porsenna a cerut să-i fie înapoiată doar Cloelia, promițând că o va trimite neatinsă alor săi. Senatul roman, pentru a respecta condițiile tratatului, i-a trimis regelui toate ostaticele; regele a lăudat-o pe Cloelia pentru curajul ei și a răsplătit-o, dăruindu-i dintre ostatice, pe cele hotărâte de ea. Cloelia le-a ales pe cele mai tinere, pentru a le cruța neprihănirea de poftele dușmanilor. După stabilirea păcii, romanii au onorat-o pe Cloelia, ridicându-i o statuie ecvestră la capătul șoselei Via Sacra, onoare, spune istoricul, nemaipomenită până atunci pentru o femeie.

---

354 Sallustius, *op. cit.*, XXXI, tr. n.

355 T. Livius, *op. cit.*, II, 13.

Atunci când Cato cel Bătrân se va arăta intrigat de „răzvrătirea" colectivă a femeilor, pentru abrogarea legii Oppia (care le interzisese luxul), senatorul L. Valerius, adeptul desființării legii, îi va reaminti lui Cato, acele situații înregistrate chiar de el în lucrarea *Origines*[356], în care femeile acționaseră solidar, pentru binele civic. Prima acțiune de acest fel a fost intervenția salutară a sabinelor, în acel moment foarte critic pentru romani, când sabinii, pentru a răzbuna răpirea, invadaseră Roma și cuceriseră Capitoliul; atunci femeile s-au interpus între beligeranți, aducând pacea și concordia în cetate. O altă ocazie în care matroanele salvaseră cetatea, a fost aceea în care volscii, populație învecinată, având-l în frunte pe romanul trădător Marcius Coriolanus, își așezaseră tabăra în apropierea Romei și se pregăteau să o atace; atunci, povestește T. Livius[357], matroanele romane au apelat la Veturia, mama lui Coriolanus și la Volumnia, soția lui, pentru a le convinge să meargă împreună în tabăra dușmanilor „ca să apere ele cu lacrimi și rugăminți orașul pe care bărbații lor nu sunt în stare să-l apere prin forța armelor" Interesantă ni se pare următoarea observație alui Plutarh: „Nu am găsit menționat la nici un alt analist, dacă această faptă a femeilor romane a pornit din îndemnul dregătorilor statului sau din teama îndeobște îndreptățită a femeilo*r*."[358] Coriolanus, pe care nu-l înduplecaseră nici solii republicii romane, nici cortegiile de preoți, a fost tulburat doar de această solie feminină, mai ales că vorbele mamei, pe care se ridicase să o întâmpine, l-au șfichiuit necruțător: „Mai înainte de a-ți primi îmbrățișarea, vreau să știu la cine am venit? La vrăjmașul patriei mele, sau la fiul meu? Ai putut trece prin foc și sabie acest pământ care te-a născut și te-a hrănit? Deși aveai sufletul învrăjbit de ură și mânie, nu ți-a pierit înverșunarea când ai trecut hotarele patriei? Dacă nu ți-aș fi dat viață, Roma n-ar fi astăzi atacată de dușmani! Dacă n-aș fi avut un fiu, mi-aș fi putut sfârși zilele în libertate, în patria mea liberă!"[359]

---

[356] *Origines* (Începuturile), operă istorică a lui Cato cel Bătrân, în 7 cărți, care relatează evenimentele de la fundarea Romei până la sfârșitul războaielor punice.

[357] T. Livius, *op. cit.*, II,40.

[358] Plutarh,*op. cit.*, *Coriolan,* 33, relatează că inițiativa ar fi aparținut unei femei, Valeria, soția magistratului Valerius Publicola.

[359] T. Livius, *op. cit.*, trad. Paul Popescu Găleșanu, vol. I, p. 115.

Copleșit de remușcări după discursul energic al mamei, pe care o venerase dintotdeauna, Coriolan a renunțat la asediu; în semn de recunoștință, relatează istoricul, „toată suflarea bărbătească din Roma n-a precupețit laudele cuvenite acestor femei; în amintirea lor s-a înălțat un templu închinat divinității *Fortuna Muliebris*."[360]

Un alt exemplu pilduitor de civism a fost oferit de femei, în împrejurarea în care galii, conduși de Brennus, invadaseră Roma (390 a. Chr.), cerând, ca preț de răscumpărare a libertății ei, o cantitate mare de aur. Femeile au contribuit la strângerea acelei grămezi de aur sacrificându-și bijuteriile, dar în cele din urmă, intervenția energică a dictatorului Camillus, a schimbat soarta cetății și galii au fost uciși până la unul. După acea întâmplare, în semn de omagiu, senatul a acordat și femeilor dreptul la o *laudatio funebris* cu ocazia înmormântării, pentru a li se elogia public meritele de către cei apropiați.

Exemplele de acest fel, menționate de Cato și de alți autori, dovedesc că, încă din primele timpuri ale Romei, femeile, cărora legea gentilică le impusese recluziunea în intimitatea căminului, nu au pregetat, atunci când împrejurările au cerut-o, să apară în public și să-și asume anumite responsabilități. Ținute departe de treburile publice, mai ales în primele secole ale republicii, e lesne de închipuit cu câtă curiozitate își asaltau ele soții întorși acasă de la întrunirile obștești, pentru a afla ultimele noutăți din viața cetății. O situație plină de haz, provocată de o asemenea curiozitate, este relatată de Macrobius[361]. În vremea când senatorii aveau voie să-și aducă la ședințele senatului fiii încă mici, care purtau *toga praetexta* (toga copilăriei), micul Papirius asistase alături de tatăl său la o ședință, în care se dezbătea o problemă importantă, și care, nefiind încă soluționată, a fost amânată pentru a doua zi. După încheierea discuțiilor din acea zi, s-a hotărât ca nimeni să nu divulge subiectul dezbate-

---

360 *Fortuna Muliebris*, divinitate abstractă, personificând norocul și fericirea femeilor, căreia i s-a dedicat un templu la 6 km de Roma, în locul unde Coriolan a întâmpinat convoiul femeilor. Prima preoteasă a fost Valeria, cea care avusese inițiativa acestei intervenții feminine. Ceremonia sacră a zeiței se oficia la 1 Decembrie, în fața unei asistențe formată numai din femei.

361 Macrobius, *op. cit.*, I, 6, 19–26

rilor, până când nu se dă decretul oficial. Întors acasă, Papirius a fost iscodit insistent de mama sa cu privire la problema discutată în senat. Tăcerea băiatului sporește curiozitatea mamei, care îl împresoară cu și mai mare insistență. Pentru a nu divulga secretul ședinței, dar a da cât de cât satisfacție mamei, băiatul a inventat o „minciună năstrușnică și plină de haz": el i-a spus mamei că senatul a discutat dacă pentru interesele statului e preferabil ca o femeie să aibă doi soți sau un bărbat două soții. Cuprinsă de spaimă, femeia a ieșit să le vestească pe celelalte matroane și a doua zi, relatează Macrobius, „o mulțime de neveste se tălăzuiră spre senat și, cu lacrimi în ochi, ele rugară pe senatori ca mai degrabă fiecare femeie să se mărite cu doi barbați, decât fiecare bărbat cu două femei." Nedumeriți, senatorii se mirau de neastâmpărul femeilor, recunoscându-și în rândurile lor, soțiile de obicei pline de sfială în căminele lor și aici atât de agitate. Micul Papirius le-a risipit nedumerirea, povestindu-le farsa pe care i-o ticluise mamei; senatorii i-au admirat discreția și ingeniozitatea, dar au hotărât ca pe viitor, copii să nu mai aibă acces la ședințe, cu excepția lui Papirius, care a primit porecla onorifică *Praetextatus*, „pentru înțelepciunea cu care a știut să tacă și totodată să vorbească la vârsta când purta încă praetexta"

Se poate cita și o împrejurare în care curiozitatea feminină a fost salutară pentru stat. E vorba de descoperirea conspirației lui Catilina, aproape de sfârșitul consulatului lui Cicero (63 a. Chr.), în mare parte și datorită indiscreției unei femei pe nume *Fulvia*, iubita unuia dintre conspiratori. Văzând că acesta se purta mai cutezator și mai sigur de sine decât de obicei, promițându-i „munții și marea", Fulvia, dibace, a aflat repede secretul și, socotind că e vorba de un pericol de stat, ce nu se cuvenea tăinuit, a povestit totul unor apropiați; astfel a aflat și Cicero și a dispus măsurile de rigoare. Descriind circumstanțele descoperirii celebrei conspirații, istoricul Sallustius, autorul lucrării *De coniuratione Catilinae*, menționează printre complicii lui Catilina, uniți în aceeași intenție de a schimba destinele Romei și o femeie de neam nobil, *Sempronia*, „care comisese adesea multe fapte de o îndrăzneală bărbătească (*audaciae virilis*)"; această femeie de neam bun, frumoasă, soție și mamă norocoasă, foarte educată, („citea literatură greacă și latină,

dansa și cânta cu mai multă pricepere, decât se cuvine unei femei cinstite, făcea versuri, avea darul elocinței, era foarte spirituală") iubea, mai presus de cinste și cuviință, banii și renumele, pasiuni care o propulsau spre acte infamante[362]. Sempronia este prototipul femeii, pe care evenimentele tensionate ale secolului I a. Chr. o incită să se implice în viața politică, și, profitând de calitățile ei fizice și spirituale, să dobândească o mare trecere în societate. Asemenea femei erau asiduu cultivate de bărbații dornici de carieră politică și deseori o astfel de carieră se făcea sau se desfăcea în alcovul lor. Câteva prototipuri feminine de acest gen din aristocrația romană apar îndeosebi în biografiile lui Plutarh.

Terentia, soția lui Cicero, ne informează biograful[363], era mult mai preocupată de problemele cetății decât de cele ale casei. Se pare că ea i-a inspirat lui Cicero anumite decizii, arătându-se hotărâtă și energică, atunci când el ezita. Se crede că ea a fost autoarea morală a uciderii complicilor lui Catilina, prin faptul că i-a vestit lui Cicero că, în timpul celebrării misterelor zeiței *Bona Dea*, focul s-a aprins pe altar în chip miraculos, semn interpretat de ea ca fiind deosebit de favorabil actelor consulului Cicero.

Și pe *Fulvia*, soția lui Marcus Antonius, Plutarh o prezintă ca pe „o femeie care nu se gândea la torsul lânii, nici la rosturile gospodăriei și care nu era mulțumită să domine un soț oarecare, dorind să conducă un conducător și să comande unui comandant" Meritul Fulviei, comentează malițios istoricul, pentru care Cleopatra, următoarea soție a lui Antonius trebuia să-i fie îndatorată, a fost acela de a-l fi deprins pe generalul roman să suporte dominația femeilor și să asculte de poruncile lor[364]. Și istoricul Appian[365] o prezintă pe Fulvia într-o lumină nefavorabilă, mai ales într-o împrejurare în care ea a refuzat să susțină cauza unor femei. Când triumvirii (între care și Antonius, soțul Fulviei) au hotărât să impună femeilor un impozit echivalent cu a 20-a parte din averea lor, iar unui număr de 1400 de femei să li confiște averea personală, femeile panicate s-au adresat Fulviei, la

---

362 Sallustius, *op. cit.*, XXIII.

363 Plutarh, *op. cit.*, *Cicero*, 23.

364 *Ibidem*, *Antonius*, 10.

365 Appian, *Războaiele civile*, V, 31–32.

care, neaflând sprijin, au organizat în for o manifestație de protest, pe care lictorii au încercat să o împrăștie, fără succes. Una dintre femei, Hortensia (fiica celebrului orator Hortensius) a ținut atunci o cuvântare energică în apărarea cauzei femeilor frustrate. La fel ca în alte împrejurări de acest fel, când femeile și-au apărat solidar drepturile, ele au avut câștig de cauză. Despre rolul nefast al Fulviei în relația dintre triumvirii Antonius și Octavian, istoricul Velleius Paterculus spunea: „De altă parte, soția lui Antonius, Fulvia, care nu avea nimic femeiesc în afara trupului, tulbura totul prin uneltiri și scandal"[366]. Fulvia a fost cea dintâi femeie romană care a încercat să acceadă la conducere și în cinstea căreia s-au bătut monede, din porunca lui Antonius. Ea a fost însă detronată de pe scaunul puterii, pe care încerca să-l păstreze, de o regină autentică, Cleopatra, cu care nu s-a putut măsura, se pare, în intrigi sentimentale și politice. Deși izvoarele istorice susțin în unanimitate că Fulvia a murit de inimă rea, roasă de gelozie și copleșită de ingratitudinea lui Antonius, se pare că moartea ei s-a datorat unui cancer, pe care, e adevărat, supărările l-au putut agrava[367].

Despre *Praecia*, Plutarh relatează că era vestită pentru frumusețea și farmecul ei, calități prin care dobândise o mare faimă și influență. Faptul că era prietenoasă și plină de solicitudine i-a determinat pe mulți să-i ceară sprijinul pentru interesele lor sau ale prietenilor, și, cum îl cucerise pe Cethegus, care era atunci în plină glorie și conducea cetatea, puterea de fapt trecuse în mâinile ei[368]. După prototipul acestor „politiciene", una dintre ipostazele feministe, ridiculizate în *Satiră a VI-a* a lui Iuvenal, este și aceea a femeii pasionate de politică, dornică să afle vești din întreaga lume, interesată de intrigile de curte, informată despre ceea ce se întâmpla la traci sau parți, discutând în public gravitatea pericolelor de care e amenințat regele Armeniei, sau expunând unor generali propriile-i teorii politice și planuri strategice, în vreme ce soțul ei nu cutează a scoate o vorbă. Femeia își lua astfel o revanșă *de facto* față de acea interdicție, *de iure* a participării ei la viața politică a cetății.

---

366 Velleius Paterculus, *op. cit.*, 74,2, tr.n.

367 Cf. Dumitru Tudor, *Femei vestite din lumea antică*, București, Ed. Științifică, 1972, p. 150.

368 Plutarh, *op. cit.*, *Lucullus*, 6.

Problemele politice ale cetății au exercitat o adevărată seducție și asupra unor împărătese romane. Împărăteasa *Livia*, care în timpul vieții lui Augustus a fost de o discreție ireproșabilă în această privință, după moartea împăratului, care îi oferise prin testament titlul de *Augusta*, făcând-o practic părtașă la domnie, alături de fiul ei, Tiberiu, și-a schimbat radical atitudinea. Primea în audiență ca și fiul său, purta corespondență diplomatică cu principii din Orient, numele ei era înscris în actele de stat, imediat după acela al împăratului. Tiberius nu era dispus însă să accepte o suveranitate înjumătățită și făcea tot ce putea pentru a tempera elanul mamei sale. În cele din urmă, resemnată, Livia a renunțat la guvernare și s-a retras în casa ei de pe Palatin, de unde îi făcea o opoziție surdă lui Tiberius, căci se înconjurase de cele mai aprige dușmance ale lui. Sâcâit de atacurile energice ale acestui grup de femei și copleșit de dificultățile guvernării, împăratul s-a retras la Capri, fugind din Roma, spune Tacit, „deoarece nici nu o voia pe mama sa alături de el la domnie dar nici nu o putea alunga, de vreme ce primise puterea ca pe un dar din partea ei.[369]“ Livia a fost o împărătească cu o mare prestanță numai în timpul domniei lui Augustus; sub Tiberius, această măreție îi va fi refuzată, tocmai în momentul când spera să introducă în palat o dominație feminină de tip elenistic. De o ingratitudine similară, va avea parte și Iulia Agrippina din partea fiului ei, Nero.

Celebra *Agrippina Minor* s-a născut în anul 15 p. Chr., în orașul care-i va purta ulterior numele (*Colonia Agrippinensis*, apoi Cologne, azi Köln), ca fiică a lui Germanicus, nepotul Liviei și al Agrippinei Senior, nepoata lui Augustus. După moartea Messalinei, liberții din jurul decrepitului împărat Claudius, transformați în pețitori, i-au ales o nouă soție, în persoana tinerei sale nepoate, Agrippina, „o femeie deosebită ca neam, ca zămislire de prunci și curățenie morală.“ Agrippina va schimba total atmosfera ce domnea în palat pe vremea Messalinei: „Totul se supunea acum unei femei, care nu se juca, din capriciu ca Messalina, cu treburile statului roman; a fost o stăpânire severă, aproape bărbătească: în exterior, ținută aspră și cel mai adesea trufașă, în palat nici urmă de

---

[369] Tacit, *op. cit.*, IV, 57.

desfrâu, decât dacă era folositor despotismului ei. Motiva patima ei nesățioasă pentru aur, prin pretextul că asigură mijloacele materiale pentru stat."[370] Temându-se să nu aibă soarta desfrânatei Messalina, Agrippina a imitat demnitatea Liviei, pe care o afișa public, mai ales atunci când primea, alături de împărat, onorurile militare: „era ceva neobișnuit" – observă Tacit – „față de tradiția străbună, ca o femeie să primească onorurile steagurilor romane, dar Agrippina pretindea că este părtașă la domnia unui Imperiu creat de strămoșii ei."[371] După ce s-au bătut monede cu chipul ei și i s-au închinat temple, ea va trece la împlinirea visului de a-i asigura tronul fiului ei Nero, înlăturându-l pe Birtannicus, moștenitorul legitim. Tot ce a stat apoi în calea acestei ambiții, a fost anihilat, inclusiv împăratul Claudius. Odată ajuns împărat, Nero nu a răspuns așteptărilor mamei, care se dorea asociată la domnie și neînțelegerile dintre ei vor culmina cu asasinarea Agrippinei, din porunca fiului. Murea la numai 44 ani, o femeie pe care numeroasele monede, statui și busturi o reprezintă cu nasul acvilin, cu buzele strânse (semn al ambiției), cu părul bogat, strâns în coc, sau căzând pe umeri. După afirmația istoricilor Dio Cassius și Tacit[372], atunci când magii i-au prevestit Agrippinei că Nero va deveni împărat, dar că o va ucide, ea le-ar fi replicat: „Să mă ucidă, numai să domnească" (*Occidat, dum imperet*), o replică pe măsura dragostei ei de putere dar și a dragostei materne, pe care fiul nu i-a răsplătit-o.

Foarte preocupată de problemele politice a fost și împărăteasa *Iulia Domna*, de origine siriană, soția lui Septimius Severus. Ea a stat mereu alături de soțul său în timpul îndelungatelor lui campanii, intervenind în problemele militare, așa cum la Roma intervenea în cele politice. Pe această fidelă colaboratoare a politicii sale, Severus o va copleși cu numeroase titluri onorifice: *Augusta*, *Pia*, *Felix*, *Mater patriae*, *Mater Senatus*, *Mater castrorum*, menite să-i confere o demnitate, cum nu avuseseră decât puține dintre înaintașele sale. Printr-o propagandă abil regizată, toate succesele politice erau

---

370 Tacit, *op. cit.*, XII, 7, tr. n.

371 *Ibidem*, XII, 37, tr. n.

372 Dio Cassius, *op. cit.*, LXI,2; Tacit, *op. cit.*,XIV, 9.

atribuite augustei împărătese, asimilată în inscripții și reprezentări iconografice unor divinități importante (Iuno Regina, Venus, Vesta, Diana, Cybele, Ceres) și adorată în temple alături de ele.

Iulia Domna a fost în vremea sa (sec. II–III p. Chr.) prototipul femeii inteligente, conștientă de valoarea ei, interesată deopotrivă de politică și de cultură (a avut la palat un cerc literar format din scriitori, juriști și oameni de cultură pe care i-a protejat și încurajat în activitatea lor), foarte pioasă, preocupată de practicarea mai multor culte păgâne. Ea este ușor de identificat în iconografia romană prin portretele (față sau profil) care o reprezintă cu o coafură specifică (o masă de păr ondulat, încadrându-i obrajii), cu un nas acvilin, de tip semitic, cu ochii mari și expresivi, gura mică, trăsături ce scot în evidență voința și inteligența acestei energice împărătese, mamă a împaraților Caracalla și Geta.

Împărăteasa care a condus mai bine de 20 de ani destinele Imperiului Roman de Răsărit, ca o adevărată *consors imperii* (părtașă a puterii), alături de Iustinian, a fost *Teodora*. În *Istoria secretă* (X, 1–3), Procopius din Caesareea îi reproșează împăratului că nu și-a ales de soție, din toată împărăția romană, o fecioară frumoasă, de neam bun, crescută în intimitatea casei, cu simțul rușinii, ci pe Teodora, renumită în toată cetatea, pentru viața ei ușoară. Mozaicul de la Sant Vitale din Ravenna, executat în anul 548 (anul morții ei), o înfățișează în viziunea iconografică a curții bizantine: mică de statură, sveltă, cu ochi mari, pătrunzători, care imprimau chipului ei severitate. Deși o copleșește de insulte, Procopius îi recunoaște calitățile fizice, care îl cuceriseră pe împărat și o făceau plăcută tuturor: „De altfel, Teodora avea o înfățișare plăcută și frumoasă, statură măruntă și fața puțin cam palidă, dar nu prea mult și o privire totodată sălbatică și pătrunzătoare."[373]

Destinul Teodorei este relevant pentru capacitatea femeii lipsite de șansa unei obârșii ilustre și a unei educații alese, de a răzbi prin calitățile ei fizice și spirituale, de a se impune și domina într-o lume care o contesta și disprețuia, dar o și adula cu o slugărnicie tipic orientală. Se poate spune că Teodora întruchipează desăvârșit

---

[373] Procopius din Caesarea, *op. cit.*, X, 1–3, trad. de N. Măinescu, în *op. cit.*, p. 95.

trimful femeii în viața civică, ca o egală a bărbatului, anticipat și pregătit de semenele ei din secolele anterioare, decise a birui interdicțiile impuse de tradiție.

În încheierea acestei succinte evocări a încercării unor femei de a trece dincolo de spațiul domestic, invadând forul, spațiul consuetudinar al activităților civice virile, vom trece în revistă câteva contexte, în care adjectivul *potens* apare alături de substantive ce desemnează femeia: *mulier*, *matrona*, *femina*[374].

În dicționarele latine[375], adjectivul *potens* îl indică pe cel ce exercită o putere (*potentia* – capacitatea de a obține ceva) asupra uneia sau mai multor persoane. Prima atestare a adjectivului, cu referire la o femeie, apare în discursul ciceronian *Pro Caelio* (62), unde expresia *mulier potens* o desemnează pe Clodia, prezentată de Cicero drept o femeie activă pe scena politică a vremii, datorită talentelor ei de curtezană (*meretrix*). Exegeții moderni au păreri împărțite privind sensul lui *potens* din amintita sintagmă ciceroniană: T. Hillard[376] crede că e vorba de o simplă ironie a lui Cicero, nefiind vorba de o putere reală a Clodiei, fapt susținut și de J. P. V. D. Baldson[377]; în opinia N. F. Berrino, *potens* e folosit de Cicero în sens politic, cu referire la abilitatea decizională a femeii și la capacitatea ei de a acționa, drept pentru care el inventează pentru ea termenul *imperatrix*, ca pereche feminină a lui *imperator*, deținătorul puterii militare supreme. Credem că, în pofida recunoașterii unor merite insolite ale Clodiei, similare celor virile, Cicero folosește ironic apelativele menționate, încercând o reechilibrare a situației contrariante în care o femeie devine *potens* în plan politic; în întreg discursul, el o discreditează pe Clodia, atacând-o în plan moral, parcă spre a o redirecționa în spațiul privat, unde-i era locul prin tradiție, pentru a lăsa spațiul public în seama bărbaților.

---

374 O amplă discuție pe această temă la Nicoletta Francesca Berrino, *op. cit.*

375 *Thesaurus Linguae Latinae*, X,2,279,41–50, sub voce *potens*; Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, p. 528.

376 T. Hillard, *Republican Politics, Women and the Evidence*, în „Helios", 16, 1989, p. 180, nota 5.

377 J. P. V. D. Baldson, *Roman women: their history and habits*, London, 1962, p. 54.

O a doua atestare a lui *potens*, cu referire la o femeie, apare la Horațiu, în sintagma *matrona potens*, care desemnează generic prototipul femeii influente, într-o tipologie a caracterelor dramatice[378]; e posibil ca Horațiu să se refere la autoritatea matroanei în perimetrul casei sale, recunoscută de juriștii romani[379], dar e la fel de posibil ca sintagma *matrona potens* să o desemneze ironic pe femeia care-și domină soțul, în virtutea superiorității ei dotale. O *matrona potens* apare și la Iuvenal[380], cu referire la o femeie acuzată că și-a otrăvit soțul, satiricul uzând de același clișeu ciceronian, prin atribuirea ironică a adjectivului *potens* unei femei ce acționa în disprețul îndatoririlor ei cutumiare.

Quintilian, întregind cortegiul ironicilor utilizatori ai lui *potens* cu sens feminin, pentru a sublinia apăsat că adjectivul desemnează un atribut esențial masculin, o desemnează pe o oarecare Celsina, martoră la un proces, prin expresia *potens femina*; într-un capitol dedicat râsului, el citează cu umor, ca exemplu de *simulatio* (prefăcătorie ironică), replica vestitului orator Domitius Afer, când i s-a adus la cunoștință că la proces era implicată ca martoră Celsina, o *potens femina*: " Cine-i ăsta?, a spus el, prefăcându-se că o consideră bărbat"; o asemenea tehnică retorică a simulării e folosită aici pentru a ridiculiza credibilitatea unei femei care ar fi putut influența instanța cu pretinsa ei influență.

Aceste subtile ironii ale autorilor citați au menirea de a discredita prestația pe scena politică sau juridică a Romei a unor femei, despre care Valerius Maximus, avid colecționar de fapte și vorbe memorabile, spunea că „nici condiția lor naturală, nici respectul datorat stolei nu le-a putut împiedica să tacă în for și în instanță"[381]; ele și-au depășit însăși condiția de *tacita mulier*, impusă de cutumele antice, care le interziceau să-și asume atribuții civile.

---

[378] Horațiu, *Ars poetica*, v. 116.

[379] Cf. Ulpianus, *op. cit.* L, 16, 195: *mulier familiae suae et caput et finis est.*

[380] Iuvenal, *Satira I*, v. 69.

[381] Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, VIII, 3,2.

4.3.2. Participarea femeii la cultul public

Expresia *sacra publica* desemna cultul public, ale cărui ceremonii erau oficiate de magistrați sau sacerdoți ai statului, în numele și pe cheltuiala întregii comunități. Ceremoniile cultuale erau de două tipuri: a) cele la care avea acces, în principiu, întreg poporul, cu deosebirea că la unele participau doar bărbații, la altele doar femeile, iar unele erau ceremonii cu participare mixtă; b) cele oficiate doar de magistrați și de preoți, în numele obștii, dar la care poporul nu lua parte. Sărbătorile instituite public erau ocazii în care divinităților le erau adresate cereri esențiale pentru bunăstarea întregului popor și pentru reușita acțiunilor întreprinse de stat; în același timp, ele constituiau prilejul unor ispășiri publice, menite a preveni mânia zeilor.

O altă distincție se poate face între *sacra Romana* și *sacra peregrina*; în prima categorie intrau ceremoniile cultuale ale divinităților oficiale, recunoscute de statul roman, indigene sau asimilate ulterior în panteonul roman (Apollo, Ceres, Mater Magna Deum etc.), în a doua intrau cultele străine (egiptene, siriene, iraniene), care n-au fost admise propriu-zis în religia oficială, cu toate că au exercitat, îndeosebi în secolele I–III p. Chr., o mare influență în viața romană.

E bine cunoscut faptul că statul roman și-a creat o religie în folos propriu, asimilând practici împrumutate de la grupurile etnice absorbite prin politica sa expansionistă. Această juxtapunere s-a petrecut în funcție de circumstanțe, iar tenacitatea cu care romanii respectau uzanțele, odată acceptate, a făcut să coexiste mult timp tradiții religioase de proveniență diversă.[382]

Receptivitatea și toleranța religioasă a Romei față de divinitățile popoarelor din Imperiu au avut ca rezultat fuziuni generatoare de forme religioase compozite. Vasta mișcare de asimilare a unor divinități asemănătoare, adorate sub nume diferite, fuzionarea unor zei prin fenomenul de sincretism numit *interpretatio Romana* a avut în timp o eficiență considerabilă în desfășurarea procesului

---

[382] Cf. și Nelu Zugravu, *Roma, politică și aculturație*, I, Iași,Ed. Corson, 1999, p. 84 – 86.

de imperializare a puterii romane. Un fenomen important în viața religioasă a Imperiului Roman, a fost propagarea cultelor orientale, începută lent în secolul III a. Chr., pentru ca între secolele I–IV p. Chr. să atingă o amplitudine deosebită. Aceste culte răspundeau unor noi aspirații, pe care religia romană nu le satisfăcea: ele impuneau o devoțiune personală și nu una civică și aveau numeroși adepți, pentru că ofereau protecție în viața prezentă și o perspectivă mai luminoasă în cea viitoare. Aceste culte de mistere pretindeau că asigură fidelilor lor mântuirea (*salus*), prin ceremonii oculte, pe care inițiatul se angaja prin jurământ să nu le dezvăluie. Așadar, alături de ceremoniile religiei romane oficiale, au existat la Roma și în provincii ceremoniile secrete, *mysteria*, care presupuneau o pregătire specială, o inițiere și un comportament ce includea și obligația tăcerii. Încă din perioada republicană, dar mai ales din secolul II p. Chr., lumea romană vădește interes pentru lumea de dincolo, pentru viața de apoi, pentru mântuire, fapt care explică și extinderea misterelor, astfel că, în fervoarea care cuprinsese poporul roman de a se uni cu divinitatea, aproape toți zeii își vor avea misterele lor. Insistența cu care apologeții creștini, precum Clement din Alexandria, Arnobius, Lactantius se opun practicării misterelor păgâne, dovedește amploarea acestor practici la apogeul imperiului, când filosofia, îndeosebi cea neoplatonică, le susținea și le justifica.

Participarea femeilor la cultele de misterii a fost foarte entuziastă. Misterele lui *Ceres*, zeița recoltei, celebrate în Grecia la Eleusis, vor fi sărbătorite de femeile romane în luna august, începând cu al doilea război punic; în timpul sărbătorii, femeile purtau o coafură specială și bentițe, erau îmbrăcate în alb, se abțineau de la pâine, de la relații sexuale și păstrau tăcerea rituală. Tot sub influența misterelor rituale, vechiul cult roman al zeiței *Bona Dea* va căpăta și caracterul unui *mysterium*. Cicero reproduce o prevedere juridică din codul decemviral, conform căreia misterele Bunei Zeițe erau singurele îngăduite femeilor[383]. Principalele ceremonii aveau loc în noaptea de 3 spre 4 decembrie și se organizau în casa unui magistrat de vază (pretor sau consul), a cărui soție, în calitate de preoteasă, desemnată oficial de

---

383 Cicero, *De legibus*, II, 22.

senat, numită *domiatrix*, aducea zeiței, în numele statului, sacrificiul ritual al unei scroafe. În acea noapte femeile prestau o veghe sacră, dansau, cântau, practicau și jocuri erotice, fiindu-le permis să bea vin, „dar sub un alt nume".[384]E vorba de un vin diluat, foarte dulce, care se bea sub numele de „lapte" Legenda spune că Bona Dea, căsătorită cu zeul Faunus, surprinsă de soțul ei bând vin, a fost bătută până la moarte cu bețe de mirt. De aceea bărbații nu erau admiși la sărbătoarea zeiței. Era singura sărbătoare la care femeile aveau voie să bea vin, în amintirea plăcerii, care pe zeiță o costase viața, uzându-se totuși de subterfugiul unui alt nume. La o sărbătoare a Bunei Zeițe, desfășurată în casa lui Caesar, pe atunci *praetor* și *pontifex maximus* a venit Clodius, deghizat în femeie, pentru a o întâlni pe Pompeia, soția lui Caesar, dar a fost prins și adus mai apoi în fața justiției pentru vina de a fi pângărit misterele zeiței.

Sărbătorile în cinstea lui Bacchus, numite *Bacchanalia* erau serbări orgiastice de noapte, la care prezența feminină era masivă, dar nu exclusivă, organizate la început într-un loc secret, numit *Bacchanal*, unde se oficiau misterele zeului. Cultul bachic este în Italia și la Roma de dată istorică și a avut inițial un caracter privat, fiind celebrat în cadrul unor secte de inițiați. Drept cea dintâi închinătoare a lui Bacchus și instigatoare a femeilor latine la cultul acestui zeu, Vergilius ne-o prezintă pa *Amata*, soția regelui Latinus, suveran în Latium la venirea în Italia a troienilor, conduși de Aeneas. Sub influența *Bacchantelor* lui Euripide, după prototipul reginei tebane Agave, poetul redă delirul bahic (*furor Bacchicus*) al Amatei și chemarea adresată de ea mamelor latine:

„Io, ascultați, voi mame latine, oriunde-ați fi!
De purtați voi în suflete pioase dragoste nefericitei Amata,
Dacă vă macină grija pentru dreptul vostru de mamă,
Deznodați bentițele din păr și, împreună cu mine,
Luați parte la orgia lui Bacchus"[385].

Postura de bacantă, pe care Vergilius i-o atribuie reginei latine, apare ca o replică a frustrării resimțite de ea, pentru că nu putea

---

[384] Cf. Cicero, *De responsu haruspicium*, 37; *Epistulae ad Atticum*, I, 12–13; Plutarh, *op. cit.*, *Caesar*, 9

[385] Vergilius, *Eneida*, VII, vv. 400–403, tr. n.

rostui, ca mamă, viitorul fiicei sale, hotărât de Latinus. Se poate presupune însă că Vergilius încearcă să motiveze prin acest ilustru precedent implicarea femeilor romane în orgiile bachice.

Senatul roman s-a opus vehement instituționalizării cultului bachic, emițând în anul 186 a. Chr. un decret celebru, *Senatus consultum de Bacchanalibus*, prin care interzicea oficierea în masă a misterelor lui. Atunci au fost pedepsiți cu moartea de către stat bărbații, găsiți vinovați de participarea la orgiile bachice, iar femeile au fost încredințate justiției tribunalului domestic al familiilor din care făceau parte, care a dat aceeași sentință. În profida represiunilor oficiale, cultul zeului s-a bucurat de o largă popularitate până în pragul erei creștine. În lucrarea *De civitate Dei* (Despre cetatea lui Dumnezeu, VII, 24), Augustin amintește cu dezgust ritualurile de fecunditate oficiate în cinstea lui Bacchus – Liber, constând în purtarea de către o procesiune feminină a unui falus uriaș și încoronarea lui de către cea mai respectabilă matroană; ritualul era dedicat fecundității ogoarelor și a femeilor. Așadar în vremea lui Augustin (sec. IV p. Chr.), la sfârșitul păgânismului, se poate încă vorbi de supraviețuirea folclorică a unor străvechi ritualuri, ca o mărturie a faptului că în vechime, femeile romane își exprimau emoțiile mistice printr-o religie încă apropiată de magie, capabilă să descătușeze puterea tainică a feminității. Pentru a nu degenera în erotism vulgar, această putere trebuia sever controlată, de aceea prin educație, femeii i se impunea stăpânirea de sine, dominarea sentimentelor, a căror exhibare excesivă, numită de bărbați *impotentia muliebris* (incapacitatea femeii de a se stăpâni) motiva restricțiile impuse de lege femeii.

Între cele mai populare divinități adorate de femei era *Iunona*, zeiță invocată sub diverse ipostaze (*numina*), îndeosebi sub aceea numită *Lucina* (Patroana nașterilor) și, așa cum fiecare bărbat avea o divinitate personală protectoare, un *Genius* al său, se credea că fiecare femeie are o *Iuno* a sa, pe care o cinstea la calendele fiecărei luni. *Venus*, în ipostaza *Verticordia* (Cea care înmoaie inimile) era adorată de liberte, iar curtezanele practicau cultul lui *Venus Erycina*, provenit din Sicilia (de pe muntele Eryx), cu ritualuri erotice, inițial interzis, apoi acceptat oficial de senat în timpul celui de-al II-lea război punic, când a fost considerată binevenită o protecție suplimentară.

Între sărbătorile populare, dedicate exclusiv femeilor erau: *Carmentalia* (între 11–15 iunie), sărbătoarea femeilor însărcinate și a mamelor de familie; *Matralia* (11 iunie), în cinstea divinității *Mater Matuta* (similară lui *Iuno Lucina*) sărbătoarea la care aveau acces doar femeile de condiție liberă, măritate o singură dată (*univirae*), care se rugau zeiței nu pentru copiii, ci pentru nepoții lor (mai ales pentru cei ce-și pierduseră mama și rămăseseră în grija bunicelor); *Matronalia* (1 martie) sărbătoarea dedicată femeilor căsătorite (*matronae*), zi în care, celibatarele realizau pe deplin pustiul existenței lor; sărbătoarea *Dianei*, celebrată în templul zeiței de pe colina Aventin, la 13 august, rezervată femeilor căsătorite dar și sclavelor[386].

Organizarea ceremoniilor specifice sărbătorilor religioase accesibile femeilor revenea unor *colegii de matroane*, selectate după riguroase criterii etice; activitatea lor era controlată discret de sacerdoții cultului public, care vegheau la îndeplinirea ritualurilor cuvenite (*iusta sacra*). Prin aceasta cetatea recunoștea matroanelor capacitatea de a veghea la buna desfășurare a cultului public, așa cum o făceau în intimitatea căminului lor, asistând la oficierea cultului privat.

Sacerdoțiul cultului public era îndeplinit de o persoană cu atribuții sacre, desemnată prin titlu generic *sacerdos*, numită sau aleasă oficial; *Sacerdotes publici populi Romani* erau experți în actele religioase, însărcinați cu controlul și supravegherea cultului public, al ceremoniilor publice și a tuturor aspectelor relației cu divinitățile, inclusiv divinația. Ei puteau fi grupați în confrerii religioase, închinate unui anume cult, așa numitele *sodalicia* (Arvales, Salii, Vestales) sau în *collegia*, grupuri teologice, însărcinate de stat cu fixarea și menținerea tradiției religioase. Consecința acestui fapt va fi apariția unui sistem de idei și comportamente religioase și rituale controlate de aceste grupuri sacerdotale, care vor deveni treptat și grupuri de putere politică.

Denumirea de *sacerdotes* era dată și preoteselor, care slujeau zeițele, ale căror culte se desfășurau după ritul roman sau grec: *sacerdotes Vestae*, *sacerdotes publicae Caereris*, *sacerdos Bonae Deae*.

---

[386] Cf. Varro, *De lingua latina*, VI, 12; T. Livius, *op. cit.*, II, 40; Ovidiu, *Fasti*, VI, 473; Macrobius, *op. cit.*,, I, 16, 6; Plutarh, *Quaestiones Romanae*, XVI, 17 etc.

În legătură cu sacerdoțiul prestat de femei, cele mai multe informații ale autorilor antici, se referă la vestale, *virgines Vestales*, preotesele Vestei. Vesta era o veche divinitate italică a focului și căminului domestic, fiica lui Saturnus și a zeiței Ops, cu atribuții comune zeiței grecești Hestia, ceea ce constituie mai degrabă un argument în favoarea originii comune, indoeuropene, a celor două popoare decât al originii grecești a zeiței romane. Originar din Latium, cultul Vestei va ajunge la Roma și va deveni o componentă atât a cultului domestic (*sacra privata*) cât și a celui public (*sacra publica*). Vesta a fost una dintre cele 12 divinități ale panteonului roman și de cultul ei public se vor ocupa cele 6 preotese, vestalele. Juristul Labeo Antistes, citat de A. Gellius[387], ne informează că o vestală, în momentul alegerii ei, trebuia să fie, nu mai mică de 6 ani, nici mai mare de 10, cu mamă și tată în viață (*patrima et matrima*), fără vreun defect de auz, de vorbire sau vreo altă infirmitate fizică. Se impunea ca părinții ei să nu fi fost sclavi (în perioada imperială, ea putea proveni și din familii de liberți), și ea să nu fi fost emancipată de către tatăl ei, deoarece, așa cum am precizat anterior, emanciparea era considerată o pedeapsă, echivalentă cu excluderea din comunitatea familială și gentilică. Citat în același loc de A. Gelius, juristul Capito Ateius, adaugă că viitoarea vestală nu putea proveni decât dintr-o familie cu domiciliul în Italia, unită prin căsătorie religioasă (*confarreatio*). Ambii juriști precizează că era scutită de sacerdoțiul vestalic fecioara care mai avea o soră vestală, tată flamin[388], augur[389], quindecemvir[390], septemvir[391], preot salic[392] sau tată cu trei copii

---

387 A.Gellius, *op. cit.*, I,12.

388 *Flamen* – preot atașat serviciului unei anumite divinități; cei 15 flamini romani erau împărțiți în *flamines maiores* (preoții lui Iuppiter, Quirinus și Marte) și *flamines minores* (preoții atașați unor divinități mai mici, de origine italică).

389 *Augur* – membru al unui colegiu sacerdotal învestit oficial cu atribuția de a interpreta semnele divine.

390 *Quindecemvir* – membru al unui colegiu religios, în a cărui competență intra oficierea ceremoniilor religioase dedicate mai ales divinităților noi, de origine greacă, și păstrarea cărților sibiline, cu valoare oraculară.

391 *Septemvir* – membru al unui colegiu religios însărcinat cu organizarea ospețelor rituale.

392 *Salius* – membru al confreriei religioase a Saliilor, care oficia cultul zeului Marte.

(conform lui *ius trium liberorum*). După ce era adusă în templul Vestalei și încredințată pontifilor, fecioara vestală ieșea de sub tutela paternă și dobândea dreptul de a testa (*ius testamenti faciundi*), pe care, în mod obișnuit femeile nu îl aveau. Legendele și scrierile vechi spun că prima vestală a fost desemnată de regele Numa Pompilius, succesorul lui Romulus, căruia tradiția îi atribuia instituirea cultelor și ceremoniilor religioase romane (*sacra Romana*). *Lex Papia de vestalium lectione* (Legea Papia cu privire la alegerea vestalelor), din anul 65 a. Chr., prevedea ca ritualul alegerii vestalei să se desfășoare astfel: la recomandarea marelui pontif, conducătorul colegiului vestalelor, se alegeau 20 de fecioare, dintre care, prin tragere la sorți era desemnată vestală doar una dintre ele, pe care *Pontifex Maximus* o lua de sub puterea părintelui său, rostind următoarele cuvinte: „Pe tine, *Amata*, te iau ca preoteasă vestală, ca să îndeplinești sacrificiile, pe care ea trebuie să le îndeplinească pentru poporul și cetățenii romani, conform dreptei legiuiri." În legătură cu numele *Amata*, din formula pronunțată de pontif, *Te, Amata, capio* (*Te iau pe tine, Amata*) există mai multe supoziții, comentate de Georges Dumézil[393].

Unii exegeți ai culturii romane consideră că Amata a fost numele primei vestale, perpetuat apoi ca nume generic al vestalei, cu sensul „cea iubită" de divinitate. Cei mai numeroși comentatori refuză însă să accepte că numele *Amata* provine de la participiul pasiv al verbului *amare* (a iubi), considerând ca fiind mai probabilă proveniența sa de la un verb *amare*, dublet al lui *emere*, cu sensul de „a lua", sau ca fiind transpunerea latină a dorianului *admata* („cea neîmblânzită, fecioara"). Dumézil pune în discuție și posibilitatea ca apelativul *Amata* să provină de la numele reginei Latiumului, soția lui Latinus, pe care, în epopeea *Eneida*, Vergilius o prezintă în postura unei femei posedate de delirul bachic. Ce legătură, se întreabă exegetul francez, poate fi între Amata vergiliană și preoteasa celui mai important cult național roman? Ce poate fi mai opus printre oficiantele unui cult decât fecioara vestală (*virgo Vestalis*) și bachanta (*bacchas*)? Dumézil nu vede altă justificare decât aceea oferită de Vergilius însuși „căci nu-i puțin lucru numele de *Amata*"

---

[393] Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 225–228.

(*neque enim leve nomen Amatae*" – VII, v. 581). Mai probabilă i se pare lui Dumézil apropierea numelui Amata de epitetele zeului vedic al focului, Agni: *pryá* („cel iubit") și *yávișțha* („cel mai tânăr"), considerând că și vechea mitologie romană trebuie să fi cunoscut această dublă reprezentare a focului, transpusă în cultul Vestei. Cuplul religios format din Marele Pontif și vestală, urcând pe Capitoliu, avea să devină însuși simbolul eternității Romei, în cunoscuta odă horațiană, *Ad Melpomenem* (*Carmina*, III, 30). Vestala rămânea sub îndrumarea Marelui Pontif și a preotului lui Iupiter (*flamen Dialis*) pe toată durata celor 30 de ani ai sacerdoțiului său (10 consacrați formării, 10 îndeplinirii atribuțiilor, 10 educării altor vestale). La încheierea sacerdoțiului (la 36–40 ani), vestalele primeau dreptul de a-și întemeia o familie, dar pe toată durata exercitării lui, ele aveau obligația păstrării castității, pentru a nu întina focul cast și sacru al Vestei. Pentru a rămâne caste, vestalele erau supuse unor măsuri severe. Nici un bărbat nu putea vizita o vestală în templu sub nici un motiv, nici măcar doctorul. Când erau bolnave, ele erau duse în familia din care proveneau și doar acolo medicul le putea consulta. În cazul încălcării jurământului de castitate, vestala era condamnată la o moarte cumplită: îngroparea de vie, într-un loc special, numit *Campus Sceleratus*. Vinovata era adusă într-o litieră bine închisă, pentru ca vocea să nu-i fie auzită de mulțimea, care o însoțea într-un cortegiu tăcut. Înainte de a fi coborâtă în cavoul subteran, Marele Pontif pronunța asupra ei formule sacre, prin care o consacra zeilor infernali, ceremonie numită *devotio*. Era apoi coborâtă, acoperită cu un văl, în mormântul ei și lăsată acolo cu o lampă și cu mici provizii (apă, pâine, lapte, ulei), pentru ca zeii să nu reproșeze că a fost distrus prin înfometare un trup consacrat ceremoniilor lor[394]. Era în această procedură un fel de compromis, în sensul că nefericita vestală nu era propriu-zis dată morții, ci doar consacrată zeilor infernali, care o puteau salva dacă le era voia, cum se întâmplase cu Rhea Silvia, mama gemenilor Romulus și Remus, prima vestală incestuoasă, aruncată în apele Tibrului. În vremea imperiului, pentru imoralitate, vestalele puteau fi sancționate cu

[394] Cf. Plutarh, *op. cit.*, *Numa*, 10; Dionis din Halicarnas, *op. cit.*, II, 67.

pedeapsa capitală, fiind lăsate să-și aleagă singure moartea și numai în cazuri foarte grave se aplica vechea pedeapsă, prin îngroparea de vie. Suetonius ne relatează un caz petrecut în vremea împăratului Domițian (sec. I p. Chr.), când marea vestală Cornelia, iertată o dată, apoi acuzată din nou și dovedită vinovată, a fost îngropată de vie, iar corupătorii ei au fost bătuți cu vergile până la moarte[395]. Vestalele, conduse de Marea Vestală (*Virgo Vestalis Maxima*), oficiau în sanctuarul rotund închinat Vestei, *aedes Vesta*, care nu era propriu-zis un *templum*, deoarece nu fusese consfințit de auguri prin ceremonia religioasă a inaugurației[396]. O explicație în această privință o aflăm la gramaticul Servius (*Ad Aeneida*, VII, 153), care spune că sanctuarul Vestei nu a fost consacrat drept templu, pentru ca senatul să nu se poată întruni acolo unde se aflau vestalele, căci exista obiceiul ca ședințele solemne ale senatului să se întrunească într-un templu în situații de pericol pentru stat. Forma rotundă a sanctuarului Vestei, statornicit ca vatră a Romei de regele Numa, imita aspectul vechilor colibe italice.

Vestalele participau și la alte ceremonii ale cultului public *Parilia*[397], *Lupercalia*[398], *Fordicidia*[399]. Ele sunt reprezentate în iconografia romană, în virtutea convenției artistice, ca femei impozante, purtând o coafură specială, severă, deasupra căreia aveau un văl alb (*suffibulum*), ce cădea pe umeri și era prins cu o agrafă pe piept.

---

395 Suetonius, *op. cit.*, *Vita Domitiani*, XII, 8.

396 În timpul acestei ceremonii (*inauguratio*), augurul împărțea simbolic, cu bastonul său, cerul și pământul în patru zone (*templa*), în interiorul cărora se aștepta apariția unui semn favorabil; *templum* provine de la radicalul indoeuropean **temno* – a tăia, a delimita – cf. Ernout – Meillet, *op. cit.*, pp. 680–681, sub voce *templum*.

397 *Parilia* sau *Palilia* – sărbătoare dedicată lui *Pales*, veche divinitate italică a recoltei, celebrată pe 21 aprilie, care era și data fondării Romei.

398 *Lupercalia* – veche sărbătoare romană în cinstea lui Pan, divinitate italică, celebrată la apropierea primăverii, pe 15 februarie, în timpul căreia preoții lui Pan, *lupercii*, alergau prin oraș, lovind cu curelele din piele de țap pe cei întâlniți, pentru spor în roade și în copii.

399 *Fordicidia* – sărbătoare în cinstea zeiței italice a pământului, *Tellus*, celebrată la 16 aprilie, ocazie cu care se jertfea zeiței o vacă gestantă (*forda*), de la obiceiul tăierii (*caedere*) acestui animal provenind însuși numele sărbătorii.

Vestalele puteau apărea în public la jocuri și spectacole, unde li se rezervau primele locuri și erau înconjurate de respect și venerație, prerogative deținute de ele până la sfârșitul păgânismului.

Între alte atribuții fixate de la originea cultului Vestei, Marea Vestală o deținea și pe aceea de a controla îndeplinirea îndatoririlor religioase de către *rex sacrorum* (regele sacrificiilor), magistratul însărcinat de stat cu supravegherea ritualurilor sacre. Acest drept de control al vestalei, devenit în timp pur formal, s-a perpetuat în expresia rituală: *Vigilasne rex? Vigila!* (Ești de veghe, rege? Rămâi de veghe!).

Vestalele aveau cinstea de a fi îngropate în oraș, nu în necropola din afara cetății. Dacă o vestală întâlnea pe drum un condamnat la moarte, acesta era grațiat. Fiind vestite pentru cinstea lor, li se încredințau testamentele și însuși împăratul Augustus le-a lăsat în păstrare testamentul său.

Inscripțiile de pe statuile, care le-au fost dedicate de comunitate, rude sau prieteni elogiază „deosebita lor disciplină morală" (*egregia morum disciplina*) și „foarte priceputa slujire a celor sacre" (*in sacris peritissima operatio*). Marii vestale Flavia Publicia i-au fost închinate 6 statui, dintre care una poartă următoarea inscripție: „Flaviei Publicia, fiica lui Lucius, Mare Vestală, sfântă și pioasă, a cărei grijă credincioasă pentru cele sfinte, pe care a dovedit-o pe întreaga durată a sacerdoțiului său printr-o lăudabilă slujire, a făcut cinste divinității mame, Vesta" (tr.n.).

Când, odată cu religiile orientale, a pătruns la Roma ideea de mântuire, cuvântul latin *salus* cu denotația originară de sănătate fizică, primește o conotație suplimentară, morală și eshatologică, desemnând salvarea sufletului pe pământ și beatitudinea sa în eternitatea celestă. Ideea transcendentă a mântuirii se va extinde și asupra altor forme ale vieții religioase romane și va căpăta un asemenea prestigiu, încât unele colegii și confrerii religioase romane își vor asocia epitetul *salutaris, -e*, ca o făgăduință a salvării spirituale. Zeița orientală Cybele, devine însăși întruparea mântuirii și e numită pe monede *Mater deum salutaris* (Mântuitoarea mamă a zeilor). „La apogeul imperiului" – spune J. Carcopino – „datorită colaborării misticilor orientale cu înțelepciunea romană, pe ruinele

pantheonului tradițional, iau naștere și se dezvoltă noi și fecunde credințe. Vedem organizându-se sau mai degrabă conturându-se, în sânul păgânismului decăzut, o autentică economie a răscumpărării oamenilor prin dublul efect al meritelor lor și al ajutorului divin."[400]

Cultul sirian al soarelui, celebrat în cetatea siriană Emessa, sub muntele *El Gabal*, a fost adus la Roma în sec. III p. Chr., sub domnia Severilor, de împărătesele romane originare din această cetate, Iulia Domna, Iulia Mammaea, Iulia Maesa și Iulia Soemias. Zeul era adorat în templu sub forma unui fetiș, reprezentat de o piatră neagră și cultul său, celebrat prin descântece, invocații magice și gesturi rituale, însoțite de muzică și dans, degenera într-o frenezie nestăpânită, într-un spectacol orgiastic, care-i va fi contrariat pe romanii tradiționaliști, judecând după tentativele oficiale de a-l prohibi. J. Réville, în lucrarea dedicată religiei din vremea Severilor, prezintă o interesantă caracterizare a femeii romane din sec. III p. Chr în care împărătesele siriene apar ca „personificări ale sincretismului moral și religios" din acea vreme: „Secolul III e.n. se caracterizează cu precădere în lumea antică ca un veac al femeii păgâne, inteligentă, conștientă de valoarea sa, preocupată de treburile publice, interesată de probleme culturale, curioasă a se instrui în toate domeniile, plină de pioșenie față de o religie în plin avânt, mereu înconjurată de adoratori și oameni învățați. Împărătesele siriene apar ca tipuri noi, cu un specific intermediar între femeia romană și femeia creștină și ca o personificare a sincretismului moral și religios din vremea lor. Energice ca și romanele de odinioară, culte și spirituale ca hetairele grecești, grațioase și atrăgătoare ca niște orientale, dornice de plăceri, însă gata de acțiune ca și bărbații, erau încă impregnate de spirit păgân, dar apropiate de pragul creștinismului."[401]

Cultul lui *Isis*, divinitatea egipteană, adorată în lumea mediteraneeană încă din sec. I a. Chr., se va indigena la Roma în sec. I p. Chr., fiind asimilat cultului lui Venus și misterelor lui. El consta în practici divinatorii, purificări, ședințe de inițiere colectivă, banchete

---

400 J. Carcopino, *op. cit.*, p. 174.

401 J. Réville, *La religion de Rome sous les Severes*, Paris, p. 192, apud D. Tudor, *op. cit.*, p. 296.

festive la care participau cu fervoare adepții Isidei, bărbați și femei, convinși că această divinitate omnipotentă le va dărui nemurirea.

În epoca imperială se crează la Roma climatul favorabil penetrației creștinismului, religie care va exercita asupra multor romani o seducție definitivă, atât datorită monoteismul său, cât și principiilor etice și soteriologice propovăduite.

Argumente pline de patos și rațiune în favoarea superiorității religiei creștine vor aduce lucrările apologeților romani, din care citățm, spre exemplificare, câteva rânduri din lucrarea lui Arnobius, *Adversus nationes* (Împotriva păgânilor): „Nu găsiți că e un argument în favoarea credinței nici măcar faptul că în atât de scurt timp religia aceasta s-a extins pe o suprafață enormă, în toate colțurile lumii? Nici faptul că nu există nici un popor, oricât de barbar și străin de blândețe, pe care dragostea acestei credințe să nu-l fi schimbat, să nu-l fi îmblânzit și dăruindu-i liniștea, să nu-l fi adus la sentimente blajine? Nici că sclavii s-au lăsat condamnați de stăpânii lor la orice tortură, că femeile au admis să fie repudiate, copiii să fie dezmoș-teniți, dar nici unii nu s-au lepădat de credința creștină și n-au călcat jurământul armatei binelui?“[402]

Conform mențiunilor autorilor romani, convertirea la noua religie a atras nu doar poporul de rând ci și pe reprezentanții păturilor conducătoare, oameni politici, oratori, filosofi. Numeroase femei nobile, bănuite a fi aderat la această „*superstiție străină și periculoasă*“ au fost, după informațiile lui Tacitus (*Annales*, XII, 32) exilate; între acestea, istoricul amintește numele *Pomponiei Graecina*, soția consulului Aulus Plautius, învingătorul britanilor, al *Flaviei Domitilla*, exilată în insula Pandataria și al nepoatei ei omonime, exilată în insula Pontia. Judecând și după mormintele unor Priscilla sau Lucina, se poate prezuma că o seamă de femei de neam nobil, începând din primul secol al erei creștine, au sporit, la chemarea lui Christos, rândurile adepților săi romani. Chiar dacă în primele secole creștine Biserica era încă puțin prezentă în viața cetății, ea acționa eficient și discret (din cauza numeroaselor persecuții), recomandând remedii pentru păcatele ce subminau civilizația romană. În numele unui

[402] Arnobius, *Adversus nationes*, II, 4–5, trad. G. Creția, în J. Bayet, *op. cit.*, pp. 702–703.

nou ideal vor fi reabilitate vechile virtuți romane, compromise sau pierdute: demnitatea individului, coeziunea familiei, curajul civic.

Un prototip al femeii creștine, deopotrivă mamă devotată și pioasă închinătoare a lui Christos poate fi considerată *Monica*, mama lui Augustin, pe care acest celebru apologet al noii religii, recunoscută oficial în imperiul roman prin edictul de la Mediolanum (Milano, 313 p. Chr.) o omagiază în lucrarea autobiografică *Confessiones*: „Educată în cumințenie și înfrânare, era, Doamne, sluga slujitorilor tăi [*serva servorum tuorum*]. Oricine o cunoscuse, te preamărea, te cinstea și te îndrăgea pe tine, fiindcă simțea prezența ta în inima ei. Căci a fost soția unui singur bărbat, a dat respectul cuvenit părinților, și-a vegheat cu pioșenie casa, s-a ocupat de fapte de binefacere. Și-a educat fii, tot de atâtea ori zămislindu-i, de câte ori i se părea că se depărtează de tine. Mai pe urmă, Doamne al tuturor, fiindcă îngădui să ne numim slujitorii tăi, ea ne-a purtat de grijă, înainte de adormirea sa, nouă tuturor celor care, prin botez, trăim prin spiritul învățăturilor tale, ca și cum ne-ar fi născut pe toți, și astfel ne-a slujit, ca și cum ar fi fost născută pentru toți."[403]

Și Hieronim, în scrisori, a lăsat posterității elogiul unei matroane romane creștine, *Paula*. Căsătorită cu un descendent din *gens Iulia*, ea a fost mama a cinci copii; primind botezul, a devenit o creștină ferventă și și-a folosit averea pentru a-i ajuta pe cei săraci. Se purta cu atâta umilință, spune Hieronim, încât nimeni n-ar fi crezut că este o matroană de rang ilustru. Rămasă văduvă a plecat în Palestina și a întemeiat la Bethleem, pe grota lui Iisus, o mănăstire, a cărei stareță a fost. În această calitate s-a purtat cu blândețe, dar și cu fermitate cu tinerele călugărițe, încercând să le ferească de rătăcirile specifice vârstei. Ca și în viața laică de odinioară, în cea monastică Paula făcea ca prin ținută, port, mers, să pară cea mai modestă dintre toate (*minima omnium*).

La începutul secolului al V-lea p. Chr., poetul Aurelius Prudentius Clemens este autorul unui imn închinat fecioarei martire creștine *Eulalia* și al poemului *Psychomachia*, tablou alegoric al luptei dintre vicii și virtuți din perspectiva moralei creștine. Principalele vicii

---

[403] Augustin, *Confessiones*, IX, 17–19, tr. n.

feminine incriminate aici de ideologia creștină erau *Luxuria* (senzualitatea) și *Libido* (desfrânarea), asupra cărora triumfa, biruitoare, *Pudicitia* (castitatea), având ca aliate *Patientia* (răbdarea, înfrânarea), *Humilitas* (umilința, smerenia), *Spes* (speranța în Dumnezeu).

Excesiv de intolerantă față de slăbiciunile umane, ideologia creștină va copleși de injurii femeia, considerată a fi însăși întruparea păcatului.

În același secol al V-lea p. Chr., poetul Claudius Marius Victor, rupând cu tradiționalele diatribe ale autorilor creștini la adresa femeii, în tradiția unor Cato și Tacit, îi culpabilizează pe bărbați pentru păcatele femeilor (*ista quidem sunt nostri crimina sexus* – aceste păcate sunt vini ale sexului nostru). Pentru plăcerea lor, bărbații pretind femeilor să se înveșmânteze în purpură, să poarte aur și pietre prețioase; noi, spune el, asumându-și culpa masculină, le cerem să nu aibă decât preocuparea de a se face frumoase și de a fi surâzătoare pentru plăcerea noastră.

Neîncrederea în firea femeii, chiar a celei creștine, se va perpetua în ideologia medievală, așa cum o atestă bogata literatură pareomiologică a vremii.

4.3.3. Meserii publice practicate de femei

Dat fiind faptul că majoritatea femeilor romane își dedicau viața treburilor casnice, ocupația lor era prin excelență aceea de soție și mamă. Femeile din popor nu au ezitat însă, pentru a susține cheltuielile familiei, să se arunce în lupta pentru existență, practicând o meserie. Unele informații despre meseriile publice practicate de femei ne oferă inscripțiile romane adunate în *Corpus inscriptionum Latinarum* (C.I.L.), în marea lor majoritate epitafuri. Aceste texte menționează mai frecvent ocupațiile de coafeză (*tonstrix* sau *ornatrix*), croitoreasă (*sarcinatrix*), moașă (*obstetrix*), doică (*nutrix*). Sunt rar pomenite femeile medic (*medica*), pedagog (*magistra*), librar (*libraria*), stenografă (*notaria*), vânzătoare de pește (*piscatrix*), de legume (*negotiatrix leguminaria*), de lână (*lanipenda*), de mătase (*sericaria*).

Aflăm din unele inscripții că, pentru a atrage atenția clienților, negustoresele (*mercatrices*) foloseau reclame ingenioase, înscrise

pe frontispiciul micilor dughene. O vânzătoare de vânat este reprezentată pe un basorelief, etalându-și marfa sub portic și recomandându-se clientului cu versuri din Vergilius (C.I.L., VI, 9685).

O florăreasă (*coronaria*) vindea ghirlande și coroane de flori, afișând următoarea deviză: „Nu vând coroane decât celor îndrăgostiți." (*Non vendo nisi amantibus coronas*, C.I.L., 9683).

Așa cum se poate observa la numele de mai sus ale practicantelor unor meserii, feminizarea acestora ca și a unor titluri și funcții deținute de femei a fost un act lingvistic, impus de o realitate socială (accesul femeii la unele meserii sau funcții publice), care poate fi pus sub deviza propusă de Annie Becquer, autoarea unui *Guide d'aide á la feminisation des noms de métiers, titres, grade et fonctions* (Paris, 1999): „Il faut rendre á César ce qui est á César et á Cléopâtre ce qui est á Cléopâtre" Mărcile de feminizare a acestor nume în limba latină (în absența unui articol hotărât) au fost mai ales sufixele *-trix*, *-a și -ia*, care s-au moștenit și în limbile romanice.

Femeia, desemnată în epitafuri ca *medica*, *obstetrix* sau *iatromaea*, era *moașa*, persoană importantă și foarte solicitată, deoarece medicul propriu-zis nu intervenea la naștere decât în cazul unor complicații (cf. Marțial, XI, 71; Iuvenal, II, v. 141). Moașele erau consultate de femei și în caz de sterilitate sau afecțiuni ginecologice și tot la ele recurgeau, cum am văzut, soțiile adulterine, pentru a avorta un copil nedorit. Ele erau recrutate îndeosebi dintre liberte și aveau parte de o pregătire de specialitate, la fel de serioasă ca și cea a confraților lor de sex opus. Cartea grecului Soranus din Ephes (sec. II p. Chr.), intitulată *Despre suferințele femeilor* precizează calitățile unei moașe: „Să știe să citească, să scrie, să aibă o memorie bună, o sănătate robustă, un temperament sănătos, degetele lungi și subțiri, unghiile scurte și rotunde, mâinile curate și moi și să posede cunoștințe uzuale de dietetică, farmacie, chirurgie." (tr.n.)

În cartierele mărginașe ale Romei, mișunau *magicienele*, numite *sagae* sau *striges*, care își ofereau serviciile pentru tot felul de situații. Cato cel Bătrân (*De agricultura*, 160), redă o incantație recomandată de ele în caz de luxație: *Maetus, vaeta, daries dardaries, asindarides*, care nu pare să provină din tradiția autohtonă, ci din cea etruscă, Etruria fiind o adevărată pepinieră de vrăjitoare și magiciene.

Se crede că la Roma magia se practica din primele timpuri, deoarece în Legea celor XII table figurează și o lege care interzicea și pedepsea incantația malefică (*malum carmen*) asupra recoltei. Pe acest teren autohton prielnic superstițiilor, vor prospera și acele practici magice venite din Orient. Pentru femei, această ocupație era deosebit de lucrativă, solicitările fiind numeroase. Horațiu (*Satire*, I, 8) o prezintă pe magiciana Canidia, expertă în necromanție, dezgropând cadavre pentru a procura ingredientele necesare filtrelor ei magice. Deseori, în afara filtrelor de dragoste, aceste vrăjitoare nu ezitau să prepare la cerere otrăvuri tainice, pentru a suprima soți incomozi sau părinți care întârziau să moară.

Una din bucolicele vergiliene imitată după poetul grec Teocrit, destăinuie practicile magice la care recurge o păstoriță pentru a-și aduce acasă iubitul, atras de mirajul orașului; chiar dacă numele personajelor sunt grecești, atmosfera și descântecul propriu-zis evocă superstițiozitatea rustică romană:

„Pune panglici de lână pe-altar și adu încoace
Apa! Ierburile grase și tămâia tu le ia
Și le-aprinde! Eu acuma pe iubit voi încerca
Să-mi-l scot din minți cu-ale mele vrăji și farmece cumplite
Vrajă, din oraș pe Dafnis tu acasă mi-l pornește!
Cum la foc moale se moaie ceara și cum lutul se-mpietrește
El de doru-mi să se moaie, împietrit la alt amor!
Presură făina, încinge laurul pârâitor!
Cum mă arde el, mișelul, eu ard laurul în pară.
Adu-mi vraja mea, pe Dafnis, din oraș, adu-mi-l iară!
Aste straie, care-odată, ca pe-o scumpă chezășie
Mi le-a fost lăsat perfidul, ți le-ncred acuma ție,
Pragule[404]! Pe Dafnis ele sunt datoare să mi-l dea.
Adu-mi din oraș pe Dafnis, adu-mi-l, tu vraja mea!
Aste ierburi veninoase care-n Pont[405] au fost culese,
Meris mi le-a dat (pe-acolo ele cresc așa de dese)

---

404 Invocarea pragului se face în virtutea învestirii lui cu puteri supranaturale.

405 Pontul, regiune din nordul Asiei Mici, era cunoscut ca sursă de ierburi otrăvitoare, dintr-o regiune învecinată, Colchida, fiind originară Medeea, celebră pentru filtrele ei magice, care valorificau puterea unor plante veninoase.

Îl văzui chiar eu pe Meris, cum cu ierburi se făcea
Lup și se băga-n pădure, holdele cum le muta,
Ba-l văzui sculând și morâii din adâncuri de morminte
Adu-mi vraja mea pe Dafnis, fă-l să vie ca-nainte"[406]!

Incantația „magicienei" din versurile de mai sus cumulează un tenebros fond de superstiții (*religiones*) din folclorul străvechi, recursul la practici oculte, menite a declanșa intervenția supranaturalului, încrederea în puterea ierburilor, cărora li se atribuie puteri magice, cum ar fi *lykanthropia* (prefacerea omului în lup) și *resurrectio* (învierea morților). Ca un vestigiu al fazei animiste a religiei, apare în textul de mai sus învestirea pragului casei cu puteri taumaturgice.

În poemul *De medicamine faciei feminae* (Despre îngrijirea chipului femeii), poetul Ovidiu le ironizează pe tinerele superstițioase, încercând să le convingă că nu în filtrele magice stă secretul artei de a se face iubite: „Pentru a trezi dragostea există un mijloc preferabil plantelor,/ pe care magicienelor pricepute le taie cu mâna lor dibace./ Nu vă încredințați unor filtre, mai simple sau mai complicate/ și nu încercați lichidul vătămător al iepei în călduri"[407]. Plinius cel Bătrân, care a considerat magia o ocupație vană, ridicolă și ilegală, a adunat o colecție de rețete și incantații preluate din magia populară. Credința în practicile magice va face ca asocierea dintre știință și magie să devină atât de intimă, încât termenul *physicus*, care-l desemnează pe medic, să capete și sensul de magician. Pe femeia specializată în preziceri „mai meșteră decât orice ghicitor" întâlnită pe străzile Romei, o menționează și Iuvenal în *Satira a VI-a*.

Intensa propensiune spre misticism adusă de religiile orientale face ca religia romană să fie contaminată de superstiții (*religiones*) și recursul la practicile divinatorii prin consultarea astrologilor, să devină o îndeletnicire curentă a femeilor. Astrologii purtau la Roma denumirea generică de caldeeni (*chaldei)*, după numele poporului considerat a fi inventatorul astrologiei și al artei de a prezice destinul cuiva după ziua de naștere, în funcție de poziția semnelor astrale din acel moment (în gr. *téchne ghenetliakê*). Astrologii caldeeni apăruseră la Roma încă din secolul II a. Chr. și Cato cel Bătrân ridiculiza voga

---

406 Vergilius, *Bucolica a VIII-a*, vv. 64–68; 80–85; 91–100, trad. de T.Naum.

407 Ovidiu, *De medicamine faciei feminae*, vv. 35–38, tr. n.

astrologiei, recomandând unui bun gospodar să nu aibă a face cu „șarlatanii caldeeni" și să-i interzică soției consultarea acestora (*De agricultura*, V, 4). Între poeții care încearcă să descurajeze încrederea femeilor în „calculele astrologilor din Babylon" (*numeri Babylonii*) se numără și Horațiu, care, în oda *Ad Leuconoem*, (*Carmina*, I, 11), pledează autoritar pentru renunțarea la inutila cercetare a viitorului și-i recomandă Leuconoei, amatoare de asemenea investigații, ocupații mai înțelepte, iar ca alternativă la grija zilei de mâine, trăirea intensă a celei prezente (*Carpe diem*!).

Dacă la Horațiu, Leuconoe este prototipul femeii naive, credulă în semnele astrale, la Iuvenal, femeia cu asemenea înclinații este numită generic Tanaquil, după regina cu același nume, soția regelui etrusc al Romei, Tarquinius Priscus, pricepută în arta divinației. O asemenea Tanaquil, prezentată în Satira a VI-a a lui Iuvenal, recurge la astrologi, în așteptare unor „întâmplări mai fericite", cum ar fi moartea soțului, a mamei, a sorei, a unchiului, chiar a iubitului:

„Tanaquil a ta se duce să întrebe-n taină dacă
maică-sa de gălbenare multe zile o să zacă.
Oare când o să-i aprindă faclele la căpătâi?
(O să-ntrebe, se-nțelege, despre tine mai întâi).
Ea din vreme vrea să știe soarta voastră a tuturora,
Când o să se stingă unchiul? Când o să-și îngroape sora?
Dar iubitul, tânăr încă, va muri în urma ei?
Ce-ntâmplări mai fericite să aștepte de la zei?"[408]

După afirmațiile lui Suetonius, însăși împărăteasa Livia, soția lui Augustus, a fost interesată de divinație și a recurs la un anume procedeu, recomandat de astrologii din anturajul ei, pentru a afla sexul viitorului ei copil: „Când Livia era însărcinată [cu Tiberius-n.n.], a vrut să afle, prin diferite prevestiri, dacă va avea un băiat; a luat un ou de sub o găină care clocea, l-a încălzit cu mâna ei, înlocuită fiind uneori de femeile din suita sa, până când din ou a ieșit un pui cu o creastă extraordinară. Astrologul Scribanius a prezis copilului un viitor strălucit, ba chiar că va domni cândva, dar

[408] Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 556–568, trad. de T. Măinescu și A. Hodoș, în *op. cit.*, p. 146.

fără însemnele regale; or, la data respectivă, nu era încă cunoscută puterea Cezarilor"[409].

Alte meserii practicate de femei în vremea imperiului, cu o abilitate egală sau chiar mai mai decât a bărbaților, sunt menționate de Iuvenal, în aceeași Satiră a VI-a, în care-i enumeră prietenului Postumus, amator de însurătoare, de ce specimene de soție ar putea avea parte: gladiatoare (*gladiatrix*), atletă (*athleta*), dansatoare (*saltatrix*), actriță (*actrix*), cântăreață (*cantatrix*). Unele dintre aceste îndeletniciri, specifice femeilor de rând, pentru nobilele matroane erau adevărate hobby-uri, la care ele se dedau mai mult din plăcerea de a sfida legile oficiale, care intenționau iluzoriu a o înturna pe femeia romană la străvechea ei cuminţenie (*pudicitia)*. Atașat și el moralei tradiționale și admirator al femeii virtuoase, rară însă în vremea sa, Iuvenal pune în antiteză neînfricarea unor asemenea femei, capabile să mânuiască spada în arenă sau sulița la vânătoare cu „spaima" care le cuprindea în fața războiului de țesut.

Între meseriile feminine, cea de prostituată avea și la Roma o incontestabilă prioritate cronologică. Drept ce mai „veche" curtezană romană este pomenită în izvoarele antice Acca Larentia. Macrobius (*Saturnalia*, I, 10, 12) menționează două versiuni (una legendară și una literară) referitoare la această curtezană. Conform versiunii legendare, ea ar fi trăit în vremea celui de-al patrulea rege al Romei, Ancus Marcius (sec. VII a. Chr.). Într-o zi de sărbătoare, paznicul templului lui Hercules l-ar fi provocat pe zeu la o întrecere în zaruri, miza fiind o cină bună și o femeie. Fiindcă zeul a câștigat partida, paznicul i-a adus în templu cina și pe Acca Larentia, o celebră curtezană a vremii. A doua zi, ea a răspândit zvonul că, după împreunarea cu zeul, drept răsplată, ar fi fost sfătuită de acesta să nu disprețuiască prima ocazie ivită în cale. La ieșirea din templu, un anume Carucius, etrusc de origine, cucerit de frumusețea ei a urmărit-o, și, după ce i-a cunoscut farmecele, a luat-o de nevastă. După moartea bogatului soț, Acca a devenit stăpâna unei mari averi, pe care la rândul ei a lăsat-o prin testament poporului roman. Pentru această generozitate, regele Ancus Marcius i-a făcut funeralii

---

409 Suetonius, *op. cit. Vita Augusti*, III, 14, 2, trad. D. Popescu, C. V. Geroc.

deosebite și a instituit un sacrificiu public în onoarea ei. Cea de-a doua versiune, literară, îi aparține lui Cato, care e de părere că Acca Larentia s-a îmbogățit nu prin căsătorie, ci prin meseria de curtezană și este de acord că, lăsând poporului drept moștenire o mare avere, ea a binemeritat cinstea unui mormânt măreț și onorurile unor jertfe funebre anuale (*Larentalia*).

Tot Macrobius menționează însă și versiunea istoricului și oratorului Caius Licinius Macer, conform căreia, Acca Larentia nu a fost o curtezană, ci soția legendarului păstor Faustulus, împreună cu care i-a crescut pe gemenii Romulus și Remus. După moartea păstorului, ea s-ar fi recăsătorit cu bogatul etrusc Carucius, și, la moartea acestuia, devenită moștenitoarea unei mari averi, l-a desemnat prin testament drept beneficiar pe Romulus; din pietate pentru doica sa, acesta a instituit la moartea ei ceremonii funebre și o zi de sărbătoare *Larentalia*, ca pentru o divinitate.

Reproducând aceste mărturii Macrobius încearcă să explice de fapt numele și renumele Larentaliilor, sărbătoare foarte populară la Roma, celebrată anual pe 23 decembrie.

Juriștii romani le desemnează generic pe prostituate prin expresiile *mulieres quaestuariae*, *corpora quaestuaria* (femei sau trupuri de cumpărat). Termenii folosiți pentru a numi diferite tipuri de prostituate erau: *meretrix* (derivat de vb. *merere* – a câștiga), care o desemnează generic pe femeia care își câștigă viața oferindu-și trupul (*quae corpore meret*); *scortum* (piele) este un sinonim frecvent pentru *meretrix* și motivul desemnării curtezanei prin *scortum* este explicat de gramaticul Festus: *Quia pelliculae subiguntur* (fiindcă le sunt tăbăcite pielicelele). Uneori curtezana era numită *lupa* (lupoaică), de unde derivă denumirea de *lupanarium*, dată stabilimentelui unde ea își practica meseria; același gramatic explică și motivația apelativului *lupa*: *quia ad luparum instar, sunt rapaces* (fiindcă sunt lacome, aidoma lupoaicelor)"; numele *prostibulum* desemna curtezana de rang inferior, prostituata cea mai ieftină; gramaticul Nonus Marcellus stabilește distincția dintre *meretrix* (curtezana) și *prostibulum* (prostituata): „*meretrix* se numește cea care își câștigă existența [*merere*] doar în timpul nopții, practicându-și meseria într-un loc mai bine văzut și având un câștig mai onorabil, pe când

prostibulum este numită cea care stă în fața unui stabiliment ieftin [*pro stabulo sedet*] și ziua și noaptea pentru un câștig derizoriu."[410] La Plaut, prostituata este numită *proseda*, în virtutea aceleiași etimologii (*pro sede* – în fața sălașului).

Tipul de curtezană existent în Grecia apare mult mai târziu la Roma, întârziere explicabilă prin compatibilitatea cu o civilizație rafinată, pasionată de eleganță și voluptate, or, până la contactul mai strâns cu civilizația greacă, sec. II a. Chr., în cetatea romană au dominat moravurile austere, iar legăturile conjugale erau strict respectate. În căsătoriile aranjate cel mai adesea de părinți, lipsind însă afecțiunea, soții nefericiți își căutau adesea consolarea în brațele sclavelor din casă sau frecventau prostituate. După o anecdotă relatată de Horațiu (*Sermones*, I, 2), deducem că în vremea lui Cato cel Bătrân (sec. II a. Chr.), existau deja la Roma bordeluri, după modelul acelor *porneia* grecești: Cato, văzând un tânăr care ieșise dintr-un asemenea loc l-a lăudat că recurge la o astfel de soluție, în loc să alerge după nevestele altora; partea a doua a anecdotei o aflăm dintr-o scholie medievală la Horațiu: văzându-l și alte dăți pe același tânăr ieșind din același loc, Cato i-ar fi spus: „Eu te-am lăudat, crezând că vii aici din când în când. N-am știut că ți-ai stabilit aici domiciliul."

Conform statisticilor oficiale, în sec. I a. Chr., existau la Roma 32000 de prostituate, iar dintre bordeluri patru erau atât de frecventate, încât autoritățile au decis să le închidă până la orele 16 pentru a nu fi perturbate activitățile publice.

După lupanarele dezgropate la Pompei, știm cum arăta un asemenea stabiliment: era compus dintr-un antreu (*vestibulum*) în care stătea patroana (*lena*) sau patronul (*leno*) și câteva cămăruțe (*cellae*) foarte strâmte (2 m^2), cu un pat de piatră, acoperit de o saltea, luminate de o mică lucarnă și decorate cu picturi obscene. Pe ușa fiecărei cămăruțe era scris numele curtezanei care o folosea. Iuvenal o prezintă pe împărăteasa Messalina, prima soție a împăratului Claudius, cuprinsă de patimi, alergând în noapte, deghizată, spre lupanarul unde își avea *cella* sa, pe ușa căreia era scris numele ei de prostituată *Lykisca*, nume de origine greacă, format de la

---

410 Nonus Marcellus, *Ars grammatica*, V, 8, tr. n.

același radical ca și *lykos* (lup): „Acolo, sub falsul nume de Lycisca/ goală toată, doar strângându-și bine sânii într-o plasă aurită,/ Își prostituează trupul, arătându-și acel pântec/ care te-a purtat pe tine, o Britannicus, fiu nobil."[411] Existau și prostituate solitare, mai ales de origine orientală, care nu acceptau protecția unui proxenet (*leno)* sau a unei proxenete (*lena*) și închiriau cămăruțe pe cont propriu în acele „blocuri" (*insulae*) din carteriele mărginașe ale orașelor. Și în hanuri sau birturi, clienților le erau oferite trupuri de vânzare. Varro scrie că proprietarii care aveau domenii lângă drumurile publice deschideau asemenea cârciumi (*tabernae*), conduse de sclavii lor, în care se oferea drumeților, în afară de hrană și vin, câte o fată ieftină de 8 ași, din categoria celor numite de Plaut (*Poenulus*, v. 266) „căzături" (*reliquiae alicariae* – rămășițe de la moară).

Prostituția se practica la Roma și în băile publice, frecventate deopotrivă de bărbați și de femei (cf. Tacit, *Historiae*, III, 84). Marțial desemnează drept cartier general al acestei meserii, *Subura*, cartier de la periferia Romei, locuit de clasa inferioară, plin de cârciumi și lupanare.

După ce Roma, îmbogățită de pe urma cuceririlor, capătă gustul pentru viața mondenă, pentru amorul liber, într-un cuvânt, pentru acel *modus vivendi* de tip greco-oriental, apar și curtezanele de lux, în majoritatea lor liberte sau străine, care acționau pe cont propriu, adesea cu complicitatea mamelor, care le tutelau aventurile. Ovidiu enumeră în *Ars amandi* locurile și ocaziile în care un tânăr avea șansa să întâlnească o asemenea femeie: teatrele, jocurile de circ, porticurile (galerii împrejmuite de coloane, destinate promenadelor), templele frecventate de femei (al lui Venus, al Dianei, al lui Isis), ospețele, băile, stațiunile balneare (cea mai renumită fiind *Baiae*), chiar forul spune poetul, poate deveni loc de întâlniri galante[412]. Ca și semenele lor din Grecia, curtezanele romane de lux erau instruite și rafinate, știau să cânte acompaniindu-se la liră sau citheră, să danseze, dar principalul lor mijloc de seducție, spune

---

411 Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 510–514, trad. de Lascăr Sebastian, în vol. Virgil, Horațiu, Iuvenal, *Pagini alese*, p. 222.

412 Cf. Ovidiu, *Ars amandi*, I, vv. 395–405.

tot Ovidiu, era luxul, constând în haine vopsite în purpură de Tyr, bijuterii din India, coafuri sofisticate, peruci, farduri[413].

Iubirea tinerilor romani pentru asemenea curtezane elegante și capricioase, a fost, se pare, mai pasionată, mai sinceră și mai violentă decât aceea a grecilor; ei le adorau sau le acopereau de invective și plini de regrete după o asemenea purtare, își cereau iertare umili, în fața ușii închise. Plângerea unui îndrăgostit izgonit (*amator exclusus*) în fața ușii devenise și la Roma un gen literar, adaptat după modelul grec, numit *paraklausithuron* (în fața ușii închise), cultivat de Catul (*Carmina*, LXVII), Propețiu (*Elegiae*, I, 16), Ovidiu (*Amores*, I, 6).

Iată un fragment dintr-un poem ovidian, având ca motiv, ruga în fața porții închise, adresată de îndrăgostit sclavului, paznic al ei:

„De mine poarta asta, cu lacrimi e udată
De mine, da, știu bine, acela ce odată
O vorbă pentru tine stăpânei tale-a pus,
Când gol cu bici asupra-ți tu tremurai nespus...
Norocul tău, portare, de l-aș putea avea,
Iau lanțurile tale și soarta-mi dau pe-a ta
Vezi, noaptea-naintează, deschide dar zăvorul,
Nu-s om cu mintea toată? mă-nebunește dorul."[414]

Sub influența literaturii grecești tema dragostei pentru curtezane devine la elegiacii romani un subiect predilect, abordat în manieră alexandrină, cu pasiune sau simulată detașare, implicând o fină nuanțare a ipostazelor iubirii, a ceea ce Ovidius numea *mille modi Veneris* (miile de înfățișări ale dragostei – *Ars amandi*, III, v. 787). Asumându-și postura de „cântăreț al gingașelor iubiri" (*tenerorum lusor amorum*) și de mentor al tinerilor îndrăgostiți, poetul Ovidiu a dedicat unele poeme erotico-didactice artei seducției (*Ars amandi*) sau a indicat remediile vindecării unei iubiri neîmpărtășite (*Remedia amoris*). Datorită tonului lor ușor ironic și parodic, aceste poeme au fost foarte apreciate de tineretul roman, amator de o viață spirituală și mondenă, în total contrast cu intențiile lui Augustus de a redresa moravurile vremii. Relegat la Tomis de acest principe, Ovidiu e

---

413 *Ibidem*, vv. 280–283.

414 Ovidiu, *Amores*, I, 6, vv. 17–20; 51–54, trad. de Petre Stati, în J.Bayet, *op. cit.*, pp. 439–440.

conștient că unul dintre motivele exilului său a fost tocmai acest gen de poezie (*carmen*). Complice al tinerilor îndrăgostiți, Ovidiu le adresează sfaturi utile pentru a intra în grațiile capricioaselor curtezane, elaborând o adevărată strategie erotică, conform principiului său *Militat omnis amans* (Orice îndrăgostit luptă):

„Toanei ei vezi de-i cedează și-ai să-nvingi până la urmă
De dorința ei ascultă și să faci cum spune ea!
Ce-i displace, de-azi-nainte, evident nu-ți va plăcea
Dacă ea aprobă-un lucru, să-l aprobi și tu orbește.
Neagă ea, să negi ca dânsa, să repeți tot ce vorbește!
Râzi de câte ori ea râde, și de plânge, plângi și tu!
Trăsăturile îți schimbă, după tonul ce-ți dădu."[415]

Ovidiu este și autorul acelei devize a curajului în dragoste, recomandat celor mai puțin temerari: „Trebuie să îndrăznești: Venus însăși îi ajută pe cei curajoși!" (*Audendum est: fortes adiuvat ipsa Venus – Metamorfoze*, X, v. 586).

Curtezana a fost un prototip nelipsit din comedia latină, astfel că majoritatea reflecțiilor plautine se referă la ea. În comediile lui Plaut, curtezana e întotdeauna rea (*meretrix mala*), cheltuiește mult cu moda (*muliercula exornatula est-* e o femeiușcă gătită foc), e calculată și lipsită de suflet, urmărindu-și cu tenacitate prada, care este cel mai adesea un tânăr de neam bun, dispus a se ruina pentru a-i cuceri favorurile, spre disperarea părinților. Curtezana plautină se află într-o permanentă rivalitate cu semenele ei, cărora le contestă orice calitate, mai ales frumusețea. În comediile lui Terențiu nu mai întâlnim rivalitatea tumultuoasă și sinceră din piesele lui Plaut; lumea în care evoluează curtezana terențiană e mai urbană, mai rafinată, preocupată de intrigi tainice și iscusite, de aceea și femeia e mai delicată și mai subtilă și, în general, mai umană decât omoloaga ei plautină.

Aceluiași mediu al curtezanelor i-au aparținut femeile, pe care poeții romani le-au iubit și imortalizat în versuri, poate cu excepția *Lesbiei*, iubita lui Catul, care a fost, se pare, o femeie din lumea bună, probabil aristocrata Clodia, celebră pentru aventurile ei mondene. Se

---

[415] Idem, *Ars amandi*, II, vv. 197–204, trad. de Petre Stati. În J.Bayet, pp. 436–437

știe că numele fictive date de poeți curtezanelor, aveau același număr de silabe ca și numele lor reale, artificiu folosit de elegiacii romani, pentru a ascunde publicului identitatea femeilor iubite. Apuleius, în *Apologia* (10), deconspiră numele acestora susținând că *Lycoris*, cântată de poetul Gallus era de fapt Cytheris, *Delia* lui Tibul era Plania, *Cynthia* lui Propețiu era Hostia. În ce-l privește pe Horațiu, e aproape sigur că și destinatarele odelor sale au fost curtezane, căci, după propria-i mărturie, nu iubea decât asemenea femei, evitând să aibă de-a face cu cele măritate (cf. *Satira* I, 2, v. 57: *Nil fuerit mi cum uxoribus umquam alienis* – N-am avut vreodată de-a face cu nevestele altora). În același loc, poetul mărturisește că preferă o curtezană unei femei măritate, de teamă, fie că soțul ar putea veni pe neașteptate și el ar trebui să fugă pentru a-și feri „punga, cinstea și biata spinare", fie că ar tremura în lada strâmtă, unde l-ar ascunde slujnica femeii.

Printre curtezane puteau fi și femei de cetățenie romană, căci așa cum am menționat anterior, o veche lege îngăduia oricărei femei libere să se dedice prostituției, după ce făcuse o declarație oficială în fața edililor, că vrea să câștige bani, din vânzarea trupului său (*professio quaestus faciendi*). Aceste liber profesioniste vor fi scutite de pedepsele prevăzute pentru adulter, când va apărea la Roma, din inițiativa lui Augustus, în anul 18 a. Chr. *Lex Iulia de adulteriis et pudicitia*; legea acționa coercitiv doar asupra femeilor din categoria celor „onorabile" (*honestae*), în care intrau femeile căsătorite care se făceau vinovate de adulter (*adulterium*) și tinerele necăsătorite, vinovate de legături imorale (*stuprum*). În afară de *adulterium* și *stuprum*, legea condamna sub numele de *lenocinium*, anumite delicte conexe, între care și pe acela comis de soțul ce trăia din prostituarea soției.

Și celelalte legi ale lui Augustus (*De maritandis ordinibus*, *De prole augenda*), intenționau, la modul iluzoriu, să remedieze situația de la sfârșitul republicii, când tinerii preferau unor angajamente matrimoniale, o viață ușoară, independentă, concepută ca o succesiune de legături scurte și frivole cu „femei de lume". Pasiunea tinerilor pentru curtezane devenise un lucru curent și acceptat de societatea romană și, în pledoaria *Pro Caelio*, Cicero se declară tolerant față de asemenea relații, pretinzând juraților aceeași înțelegere: „Dacă

cineva are pretenția să interzică tinerilor relația cu curtezanele, eu îl găsesc prea sever. Această rigoare contravine nu numai spiritului tolerant al vremii noastre, ci și obiceiurilor strămoșilor noștri. Când a fost vreodată interzis acest lucru?"[416] Aceeași clemență solicită juriului și apărătorul unui tânăr acuzat de imoralitate, într-una din *Controversele* (*Controversiae*) lui Seneca Retorul, tatăl filosofului: „Nu a greșit cu nimic; iubește o curtezană; se întâmplă. Așteaptă, se va schimba când se va însura!"[417]

Curtezanele romane erau obligate să poarte un veșmânt special, pentru a fi recunoscute și deosebite de *honestae matronae*; el consta dintr-o tunică scurtă și o togă de culoare închisă, fapt pentru care curtezana era deseori desemnată și prin epitetul *togata*, opus lui *stolata*, titlu acordat matroanei purtătoare de *stola* (rochie lungă, strânsă în talie). În provinciile mai îndepărtate de ochiul sever al Romei, curtezanele imitau, însă, deseori portul matroanelor, pentru a fi mai respectate; cu timpul dispare practic distincția vestimentară dintre cele două categorii de femei, de aceea Tertulian se arată indignat că în vremea sa (sec. II–III p. Chr.) nu se mai poate deosebi după port o femeie cinstită de o curtezană[418].

4.3.4. Viața mondenă a femeii romane

Pe măsura relaxării moravurilor romane, femeia va beneficia de dreptul de a participa la aproape toate manifestările vieții mondene, din ce în ce mai diversificate, pe măsura evoluției civilizației. Pentru a-și onora poziția în societate, ori pentru a-și epata semenele, femeia romană a recurs la aceleași artificii ale cochetăriei, care au fost dintotdeauna atuurile feminității: o toaletă minuțioasă, veșminte și podoabe de preț.

A. Din secretele eleganței feminine

Simplitatea și austeritatea matroanelor din primele secole ale istoriei romane, calități mult elogiate de moralistul Cato cel Bătrân,

---

[416] Cicero, *Pro Caelio*, XX, 48, tr. n.

[417] Seneca Rhetor, *Controversiae*, II, 12, 10, tr.n.

[418] Tertullianus, *De cultu feminarum*, XII.

vor fi serios compromise în secolele ulterioare de ispita adusă în cetate de înseși trofeele învingătorilor. Așa cum spunea în replica dată în senat lui Cato, tribunul L. Valerius (T. Livius, XXXIV, 7), nu se cuvenea ca femeile romanilor să fie mai prejos de soțiile aliaților, strălucitor înveșmântate în purpură și aur, căci o asemenea umilință nu ar fi putut-o îndura nici ele, nici soții lor. Cu cât la Roma se concentrau mai multe bogății, pe măsura creșterii numărului provinciilor romane, cu atât creștea luxul (*luxus*), fenomen care a căpătat proporții îngrijoratoare după al doilea război punic. Ne putem imagina cât îl nemulțumea pe Cato luxul femeilor romane, pe care-l descria astfel: „Femei muiate-n aur și-n purpură; cununi, plase, diademe, coroane de aur, bentițe, stacojii, văluri de in, blănuri, panglici"[419]. Din această înșiruire precipitată și impacientată de „nimicuri femeiești" (*feminarum nugae*) transpare optica reprobatoare a moralistului roman, care, fără a fi misogin, pretindea femeii să trăiască în decență și simplitate.

Însăși evoluția cuvântului *luxus* este relevantă pentru înțelegerea mentalității romane. Termenul a aparținut la început limbajului agrar, desemnând vegetația spontanee, nedorită, care compromitea recolta[420]. El se putea referi la exuberanța grânelor, prea stufoase, la cea a viței de vie, prea plină de frunze, în detrimentul creșterii și coacerii ciorchinilor. *Luxus* sau *luxuries* reprezenta tot ceea ce depășea măsura și se putea aplica, prin extensie, și la animale, cu referire, spre exemplu, la un cal nărăvaș, apoi, prin analogie cu regnul vegetal și animal, cuvântul putea desemna toate excesele omului, constând într-o exagerată cultivare a plăcerii, a fastului, afirmarea unei nestăvilite pofte de viață, care-l îndepărtau de adevăratele sale îndatoriri. Odată cu transferul din limbajul agrar în cel abstract, cuvântul *luxus* și derivatele sale *luxuries* și *luxuria* vor căpăta conotația de „lenevie, desfrânare, fast", explicabilă prin faptul că morala romană se întemeia pe suspiciunea esențialmente rustică față de orice noutate sau exces, care tindeau să compromită disciplina ancestrală. Oricine se deda luxului, dovedea incapacitatea

---

419 Apud A. Gellius, *op. cit.*, XI, 2.

420 Cf. Ernout-Meillet, *Dictionnaire*, sub voce *luxus*, p. 374.

de a se autodiciplina, de a nu ceda instinctelor, plăcerii, lăcomiei, și în ultimă instanță, de a se realiza în plan moral.

În strictă conexiune mentală se relevă și sensul originar atribuit de romani cuvântului *elegans*. Cato cel Bătrân, citat de A. Gellius (XI, 2), afirmă în *Carmen de moribus* (Poem despre moravuri) că în vremea sa, adjectivul *elegans* avea un sens depreciativ (năzuros, pretențios), fapt confirmat și de ocurențele sale în comediile lui Plaut și Terențiu. Plaut (*Trinummus*, 20), plasează prototipul comportamental *elegans* între *avarus* (zgâcit) și *despoliator* (risipitor). La Terențiu (*Hecyra*, vv. 132–133), un dialog dintre tată și fiu suna astfel:

„Fiul: Să o iau pe fata aceea? Nu pot tată!

Tatăl: Vai de mine, uite ce năzuros e! (*Heu, ut elegans est!*)"

A. Gellius precizează că în vremea sa, cuvântul *elegans* se referea mai ales la omul rafinat în felul de a trăi și a se îmbrăca. În această privință, Cato descrie, în poemul anterior citat, felul de viață roman, anterior apariției unui *modus vivendi elegans*: „Era obiceiul ca în for, oamenii să fie îmbrăcați onest; acasă, cât era necesar. Îi costau mai mult caii decât bucătarii. Meșteșugul poeziei nu era la ei în onoare. Dacă cineva se îndeletnicea cu un astfel de meșteșug sau se ținea de petreceri, era socotit un parazit."[421] Ulterior, spune tot Gellius, cuvântul *elegans* și derivatul său *elegantia* au încetat să mai desemneze însușiri negative, dar nu erau rostite spre lauda cuiva, decât dacă eleganța în vorbă sau ținută era asociată cumpătării. Vorbind despre austera Cornelia, istoricul Nepos spune că fii ei, cei doi Gracchi, au deprins de la ea „eleganța vorbirii" (*elegantia sermonis*).

Pentru a fi elegantă, în sensul modern al cuvântului, femeia romană se trezea în zori, împreună cu toți ai casei și-și pregătea cu minuție ținuta. Toaleta matroanei (*munditia*) începea cu o sumară abluțiune (*cura corporis*), pentru că atât ea, cât și soțul ei, așteptau cu plăcere momentul îmbăierii zilnice de dinaintea cinei, când mergeau la o baie publică. Dacă era bogată și avea o casă confortabilă, femeia dispunea de baia ei particulară (*lavacrum*), înlesnire care o priva, însă, de posibilitatea întâlnirii cu prietenele și de aflarea ultimelor noutăți ale urbei, plăceri care sporeau interesul femeilor pentru

---

[421] Apud A. Gellius, *op. cit.*, XI, 2, tr.n.

frecventarea băilor publice. Inventariind obiectele de uz personal ale femeilor, juriștii romani le repartizează în trei categorii: obiectele de toaletă (*mundus muliebris*), podoabele (*ornamenta*) și garderoba (*vestes*). Când se scula din pat, femeii îi era de ajuns să se împodobească (*ornare*), nu trebuia să se fardeze (*mundare*), pentru că abia la ora băii de după-amiază ea își îngăduia să asocieze cele două operații, toaleta (*mundus*) și găteala (*ornamenta*).

Operația de împodobire se desfășura în dormitor (*cubiculum*), pe care, în primele secole ale republicii, matroana îl împărțea cu tovarășul ei de viață, pentru ca mai apoi, în vremea imperiului, să aibă la dispoziție, după moda vremii, propria ei cameră de dormit. Cea mai importantă dintre operațiile toaletei era *aranjarea părului* (*compositio* sau *ornatus capilli*). În vremea republicii, coafura feminină era destul de simplă, constând într-o pieptănătură cu cărare la mijloc, cu părul strâns pe ceafă, într-un coc. La sfârșitul republicii (sec. I a. Chr.), apare moda coafurilor complicate și variate, a căror aranjare necesita intervenția uneia sau mai multor specialiste, nelipsite din personalul casei (*ornatrices*). Acestea se întruneau grave, la cererea stăpânei, ca un adevărat stat-major, pentru a hotărî detaliile coafurii din acea zi, mai ales dacă femeia ieșea în oraș, de parcă ar fi fost vorba, spune Iuvenal, de luat o hotărâre importantă pentru stat. Funcția acestor coafeze nu era deloc ușoară pe lângă o matroană pretențioasă și irascibilă, care le maltrata deseori verbal și fizic, atunci când rezultatele nu o mulțumeau; un asemenea calvar ne descrie Iuvenal, în aceeași *Satiră a VI-a*, inepuizabilă în amănuntele ei anecdotice:

„Bucla asta-i nelalocu-i, de ce-ai ridicat-o-n sus?
Vâna cea de bou lovește, pedepsind pe loc greșeala."[422]

Și Marțial prezintă într-o epigramă o corecție la fel de nemiloasă aplicată unei coafeze de stăpâna ei, curtezana Lalage:

„O buclă, doar o buclă greșită aranjase,
Un ac, mai prost fixat, atunci se desprinsese
Dar crima-i pedepsită, de Lalage cu-oglinda,
Sărmana-mpletitoare se prăbuși sub greaua

---

[422] Iuvenal, *Satira a VI-a*,vv. 490–491, trad. de Petre Stati, în J.Bayet, *op. cit.*, p. 610.

Teribila lovire, sacrificată pentru acel teribil păr!"[423]

În timpul lui Augustus, așa cum le înfățișează statuile și busturile, Livia, soția împăratului și Octavia, sora lui, purtau încă pieptănături simple: Livia avea părul pieptănat cu o cărare la mijloc, cu ondulații încadrându-i obrajii și coc la spate; Octavia, purta bucle pe frunte și coc pe creștet. Odată cu împărăteasa Messalina, vor apărea coafurile complicate, etajate, așa cum sunt reprezentate în iconografia feminină din epoca Flavienilor. Buclele erau pieptănate ca o diademă dublă sau triplă, sau erau ridicate în formă de turn. Pe Iuvenal îl amuză contrastul dintre statura mică a unei femei și coafura ei supraetajată:

„Câte-etaje suprapuse îi împovărează capul,
De-o privești cumva din față, e leită Andromaca,
Iar din spate zici că-i alta, așa mică se făcu!"[424]

Către sfârșitul secolului I p. Chr., doamnele de la curtea imperială, virtuoasele Plotina, soția lui Traian, Marciana sora lui și Matidia, nepoata împăratului, readuc moda cozilor ridicate în diademe înalte, iar în secolele II–III p. Chr., reapare cocul sobru strâns pe ceafă, înfrumusețat de ondulații la tâmple. Împărătesele romane de origine siriană vor introduce o nouă modă în coafura feminină a secolului III p. Chr.: Iulia Domna este reprezentată în sculpturi, camee, monede, picturi având capul acoperit de o masă de păr ondulat, adunat pe ceafă și prins sub forma unei volute.

Erau la modă și perucile sau meșele de păr, cozile false, blonde sau de un negru abanos, provenite din import; între mărfurile pentru care se plătea vamă, figurau în legislația romană și perucile importate din India (*capilli Indici*).

Chiar dacă urma să-și desăvârșească toaleta abia după baia generală de după-amiază, matroana romană nu se putea lipsi, în timpul dimineții, de un machiaj „sumar". Aceeași *ornatrix* avea să o depileze și să-i „picteze" fața și brațele în diverse nuanțe: alb pe brațe și frunte, roșu pe pomeți și pe buze, negru pe gene și pe pleoape, culori obținute din diferite substanțe naturale: cretă, drojdie de vin, pudră de antimoniu, funingine. Dinții se frecau cu corn pisat, iar

---

[423] Marțial, *op. cit.*, II,66, trad. n.

[424] Iuvenal, *Satira a VI-a*, vv. 502–503, tr. n.

pentru parfumarea gurii, se foloseau bomboanele, puse în vânzare de negustorii de cofeturi (*pastillarii*). Trusa de toaletă a femeii, numită generic *capsa*, o însoțea și la baia publică pentru a-și reface machiajul, singură sau ajutată de o sclavă însoțitoare; despărțiturile trusei adăposteau numeroase cutiuțe și flacoane cu unguente, pomezi, farduri, auxiliare prețioase ale frumuseții feminine. Despre o anume Galla, poetul Marțial spunea:

„Tu te compui, o Galla, din cutiuțe-o sută
Chipul ce ziua-arăți, nu-i cel de peste noapte."[425]

În epigrama din care am citat aceste versuri, poetul ridiculizează moda fardării excesive, pe care o contrapune persuasiv farmecului unui chip luminos și curat. Pe aceeași temă, și Properțiu îi face Cynthiei un tandru rechizitoriu:

„La ce să ieși tu, scumpo, cu splendidele plete,
Și-n cută de mătase să-ți porți a ta făptură?
Ori să-ți stropești tu părul cu parfum oriental?
Să-ți vinzi pe dresuri false tot chipul natural?
De ce să pierzi un farmec prin grija cumpărată,
Și să nu lași aievea splendoarea ta curată?
Pe fața ta, mă crede, nu trebuiește fard,
Căci Amor nu iubește un ten stropit cu nard[426]."

Petronius, într-o scurtă satiră, prezintă efectele nedorite ale unei fardări excesive:

„Dă Sertoria cu prafuri peste față, dimineața,
Dar nu pierde numai prafuri, și-a pierdut acum și fața."[427]

Folosirea excesivă a parfumurilor de proveniență orientală, grele și persistente, e un alt „năravˮ, pe care Marțial îl reproșează femeii:

„Oricând te-arăți în lume, miroși atât de bine,
De parcă duci dugheana lui Cosmus[428] după tine;

---

425 Marțial, *op. cit.*, IX, v. 37–38, tr. n.

426 Properțiu, *Elegii*, I, 2, vv. 1–8, trad. D.Crăciun, în vol. *Antologia poeziei latine*, București, Ed.Albatros, 1973, p. 139.; nardul (*nardum*), menționat în ultimul vers, era o plantă aromatică orientală, din rădăcina căreia se extrăgea un parfum foarte prețios.

427 Petronius, *Saryricon*, trad. de Petre Stati, în vol. *Satirici și epigramiști latini*, p. 104.

428 Negustor de parfumuri din Roma

Miresmele lui grele te însoțesc pe drum,
Umplând întreg văzduhul cu valuri de parfum.
O, Gellia, nu-mi place năravu-ți ușurel:
De-o parfumezi, miroase și javra mea la fel."[429]

Ca și fardurile, parfumurile importate din Orient sunt desemnate de Marțial prin expresia *nugae peregrinae* (flecușteț venetice).

Ovidiu a compus un tratat versificat despre cosmetice intitulat *De medicamine faciei feminae* (Despre îngrijirea feței femeii), din care ni s-a păstrat doar un fragment; poetul adunase cele mai utile rețete din acea vreme pentru îngrijirea chipului și trupului femeii, recomandând o igienă riguroasă, folosirea rațională a fardurilor, sfaturi care se constituie într-o autentică doctrină cosmetică. De procurarea fardurilor se ocupa personal matroana sau curtezana, ori sclavele din subordinea lor, apelând la furnizori de produse cosmetice (*pigmentarii*), aflați în număr mare la Roma; între documentele epigrafice, figurează și câteva reclame ale unor asemenea negustori, care elogiau calitatea mixturilor preparate de ei.

Coafată și fardată, matroana, ajutată de aceleași *ornatrices*, își punea apoi bijuteriile (*ornamenta*), păstrate în sipet, mai simple sau mai somptuoase, după condiția fiecăreia. Acestea erau confecționate din metale prețioase, aur sau argint, încrustate cu pietre prețioase, ori din sticlă, cristaluri de stâncă, coral, chihlimbar, bronz, fier sau plumb. Procurarea bijuteriilor îi costa uneori pe barbați o adevărată avere, mai ales când acestea erau aduse din provinciile orientale ale imperiului, fapt pentru care senatul va încerca să descurajeze prin legi sumptuare (*leges sumptuariae* – legi privitoare la cheltuieli) și extravagațele de acest gen. Prima din această serie a fost celebra *Lex Oppia* din 215 a. Chr., care a interzis vreme de 20 de ani matroanelor etalarea unor veșminte și bijuterii costisitoare în vremea războaielor punice. În anul 195 a. Chr. când femeile au cerut insistent abrogarea acestei legi, consulul M. Porcius Cato, între alte argumente, prin care cerea energic menținerea legii, l-a folosit și pe acesta: „nu există nici

---

[429] Marțial, *op. cit.*, III, 55, trad. T. Măinescu și A. Hodoș, în vol. Persius, Iuvenal, Marțial, *Satire și epigrame*, București,Ed. pt. Literatură, 1967, p. 325.

o rivalitate între femei, atunci când nici una nu mai are podoabe"[430]. În aceeași cuvântare, adresându-se soților, consulul îi avertiza că dreptul de a purta bijuterii va semăna „sămânța vrajbei între femei", declanșând o acerbă rivalitate între cele ce-și puteau permite acest lux și cele care, din lipsa banilor, nu se vor rușina să primească găteli nu de la soți, ci de la amanți. Legea Oppia a fost în cele din urmă abrogată, iar consecințele acestui fapt, întrezărite de Cato, au fost suportate de soți. Timp de aproape două secole nici un act normativ nu a mai îngrădit „găteala, podoabele și dichisul", pe care tribunul L. Valerius, autorul abrogării legii Oppia, le considera „distincțiile femeilor" Abia în anul 18 a. Chr., între legile impuse de Augustus figura și o *Lex Iulia sumptuaria*, restrictivă în privința vestimentației și podoabelor feminine. Într-o scrisoare adresată senatului, în care cerea aplicarea unor măsuri legislative severe împotriva excelor imoralității și ale luxului din vremea sa (sec. I p. Chr.), împăratul Tiberius, condamna moda costisitoare a procurării unor bijuterii de import: „În ce privește găteala femeilor, de ce, de dragul unor pietre, banii noștri să ajungă în mâinile unor popoare străine sau dușmane?"[431] Împăratul se referea la pietrele prețioase și la perlele aduse din India, țara care câștiga anual de la romani, din vânzarea acestora, peste 1000 milioane de sesterți. „Atât de mult ne costă plăcerile femeilor!" exclama și Plinius cel Bătrân (*Naturalis historia*, XII, 41) menționând prețurile fabuloase ale perlelor aduse din India. Cele mai simple poboabe erau acele de păr (*acus crinales*), din lemn, os, fildeș, ori din metale prețioase și agrafele (*fibulae*) pentru decorarea vestimentației. Cerceii (*inaures*) simpli sau cu pandative (*pendentes*), din pietre prețioase sau perle veritabile, valorau uneori o avere, în funcție de modelul și mărimea lor. La gât se purtau coliere (*monilia*), de asemenea simple sau cu pandativ (*pectoral*), acesta din urmă constând într-un medalion încrustat cu pietre prețioase sau o amuletă cu virtuți apotropaice. La mână și la glezne se purtau brățări (*armillae*), cu forme variate, simple sau spiralate, ornamentate cu pietre scumpe (*gemmae*). Inelele (*anuli*) erau purtate în vremea imperiului deopotrivă de bărbați și femei, la toate degetele, și pentru

---

[430] T. Livius, *op. cit.*, XXXIV, 7, tr.n.

[431] Tacit, *op. cit.*, III, 54, tr. n.

păstrarea lor se folosea o casetă specială (*dactylotheca*). Posibilitatea de a etala în public bijuterii prețioase devenise însemnul orgolios al unei condiții materiale privilegiate și putea declanșa o acerbă rivalitate între femei, de care profitau artizanii cu renume în cizelarea metalelor și pietrelor prețioase (*aurifices*), negustorii de fildeș (*eborarii*) sau de perle (*margaritarii*).

De îmbrăcarea stăpânei, partea finală a toaletei, se ocupau cameristele speciale (*ancillae a veste*), care aveau în grijă garderoba ei și o ajutau să-și aleagă în fiecare zi vestimentația dorită.

Ca și la greci, la romani îmbrăcămintea (*vestitus*) consta în două categorii de piese: cele purtate pe corp (*indumenta*), alcătuind lenjeria intimă purtată ziua și noaptea, și hainele de deasupra (*amictus*), care se schimbau ziua în funcție de ocazie. Lenjeria femeii se compunea din sutien (*strophilum*, *mamillare*), chilot sub forma unei centuri (*capetium*) și *tunica*. Tunica era o cămașă de in sau de lână, purtată și de bărbați, doar că aceea a femeilor era mai lungă, ajungând până la călcâie (*tunica talaris*). La începutul republicii, veșmântul de deasupra al femeii era, ca și la bărbați, *toga*, înlocuită ulterior, în cazul matroanelor respectabile, de rochia care va deveni însemnul lor distinctiv, *stola*; toga va rămâne îmbrăcămintea specifică curtezanelor sau femeilor adulterine. Se pare că matroanele nu țineau atât de mult la prerogativa stolei, de vreme ce, sub împăratul Tiberius, senatul a fost nevoit să hotărască pedepsirea matroanelor care apăreau în public fără stola. *Stola* era bordată la poale de o bandă de purpură, brodată cu aur și încinsă la mijloc cu o cingătoare (*zona*). Deasupra stolei, în funcție de vreme, se purta fie un șal lung (*supparum*), fie o mantie (*palla*, *pallium*) largă și de o culoare foarte vie. Mantia nu era purtată doar de matroane, ci și de liberte și curtezane. Era o piesă de formă pătrată, minuțios drapată și prinsă pe umeri cu ajutorul unei fibule; cu o parte a ei se putea acoperi capul la anumite ceremonii.

Când ieșea în lume, în funcție de anotimp, femeia purta un evantai (*flabellum*), o umbrelă în culori vii (*umbrella*, *umbraculum*) și o eșarfă (*mappa*) pe braț, pentru a-și șterge praful sau transpirația de pe față, în timpul verii; în călătorii, ea purta deasupra o mantie specială (*paenula*), a cărei glugă (*cuculus*) o apăra de intemperii.

Încălțămintea (*calciamentum*) femeii se deosebea de cea a bărbatului doar prin calitate și culoare. În exterior ea purta o gheată cu talpă groasă (*calceus)*, cu căpută înaltă, cu curele în față, prinse cu nasturi; încălțămintea de casă erau sandalele (*solea*, *sandalia*), cu curele strânse pe gleznă sau un fel de mocasini (*socci*) fără toc, cei ai femeilor fiind confecționați din materiale variate, colorați sau brodați. Se purtau și sandale cu talpă groasă (*crepidae*), după moda grecească. Încălțămintea femeii, confecționată din piele albă sau colorată, foarte fină, putea fi brodată, în afară de mătase, cu perle, lux care-l intriga pe Plinius cel Bătrân: „Poartă perle și la picioare, și nu doar la curelele cu care-și leagă sandalele, ci și le pun pe toți pantofii. Căci nu sunt mulțumite dacă nu calcă pe pantofi <împodobiți> cu mărgăritare mari.[432]

După săvârșirea tuturor operațiilor descrise mai sus, se obținea o ținută cu care femeia romană putea înfrunta privirile semenelor ei și trezi admirația bărbaților. La alcătuirea acesteia contribuia, de la caz la caz, un personal ancilar, mai mult sau mai puțin numeros. În afara Romei, pe Via Appia s-a descoperit, în anul 1725, un imens cavou subteran compus din nișe care adăposteau, conform inscripțiilor, rămășițele unui numeros personal domestic, aflat vreme de aproape 60 de ani în slujba împărătesei Livia, peste 600 de sclavi sau liberți. Din cuprinsul epitafurilor de pe aceste *columbaria*, ne putem da seama că împărăteasa, elogiată pentru simplitatea ținutei ei, beneficiase de serviciile unei numeroase echipe de sclave și sclavi specializați: pentru toaleta împărătesei existau *ab ornamentis*, sclavele însărcinate cu custodia bijuteriilor, *ornatrix*, supraveghetoarea șefă a toaletei, *a tutulo ornatrix*, coafeza care-i aranja cocul, *ad unguenta* – cosmeticiana, *aurifices* – bijutierii, *margaritarius* – sclavul ce-i prezenta perlele și pietrele prețioase, *ornatrix auriculae* – sclava care-i punea cerceii, *untrix* – maseuza, *aquarius* – sclavul ce-i pregătea baia, *a purpura* – îngrijitorul veșmintelor de purpură, *a veste matutina* – camerista ce-i oferea veșmintele de dimineață, *a veste regia* – supraveghetoarea veșmintelor imperiale, *a veste magna* – îngrijitoarea hainelor de ceremonie, *capsarius* – păzitorul dulapurilor, *vestiplicae*

---

[432] Plinius Maior, *op. cit.*, IX, 114, tr. n.

– slujnicele ce-i călcau rochiile, *calciator* – sclavul care-i îngrijea încălțămintea etc.[433]

B. Idei și sfaturi despre frumusețe la autorii latini

Antichitatea romană a lăsat posterității numeroase opinii despre frumusețe, în care dominantă este convingerea că armonia și măsura sunt criteriile fundamentale de apreciere a frumuseții, înțeleasă atât ca dimensiune fizică cât și spirituală: „Și, așa cum o armonioasă conformație a trupului, însoțită de un anume farmec al chipului, se numește frumusețe fizică, tot așa, acea egală și statornică coerență a părerilor și judecăților, care este un efect ferm și stabil al virtuții sau întrunește tocmai ceea ce este esențial în virtute, poartă numele de frumusețe sufletească."[434] Frumusețea, considerată în ansamblu, are la Cicero două ipostaze: una, specific feminină, care constă în grație (*lepos*), o alta, specific masculină, constând în demnitate (*dignitas*) și emanând din acea ținută, care degajă o anume siguranță de sine, rezultată din îmbinarea armonioasă a vigorii trupești și a sobrietății comportamentale. Cicero sugerează atât femeilor cât și bărbaților modalitățile de a accede la o frumusețe deplină (fizică și spirituală) și de a face impresie în societate:

– strălucirea frumuseții (fizice) se poate obține și păstra prin *igienă și exerciții fizice*;

– e necesară totodată o anume *eleganță vestimentară*, nu prea căutată, doar atât cât să evite neglijența grosolană și respingătoare, căci în îmbrăcăminte, ca și în multe altele, justa măsură e mai bună ca orice;

– în *mers* trebuie să ne ferim de pasul prea încet, așa încât să nu pară că mergem într-o procesiune, dar și de pasul prea grăbit, care provoacă gâfâieli, ne schimbă la față, ne strâmbă chipul;

– pentru că *felul de a vorbi* are o mare însemnătate în comportamentul cuiva, conversația, obișnuită la reuniuni familiale sau la ospețe, trebuie să fie calmă, purtată fără nici o înverșunare, să fie plăcută și să nu acapareze întreaga discuție; e bine să știi că schimbul de replici e ceva firesc într-o conversație comună. În cazul în care

---

[433] Apud D. Tudor, *op. cit.*, pp. 219–220

[434] Cicero, *Tusculanae disputationes*, IV, 12, tr. n.

discuția începe să se abată de la subiect, trebuie să ne dăm silința să o readucem pe făgașul inițial, ținând însă cont de interesul celor de față, căci nu toți au aceleași preferințe; trebuie să băgăm de seamă până la ce punct face plăcere conversația noastră și, așa cum am început-o, trebuie să știm a-i pune capăt la vreme.[435]

Poetul Ovidiu, autorul unei adevărate doctrine a frumuseții feminine, în culegerile *Ars amandi*, *Remedia amoris*, *De medicamine faciei feminae*, oferă cu generozitate și, am spune, cu autentică pricepere, sfaturi menite a pune în valoare frumusețea femeii, preocupare care și în opinia sa nu trebuie ignorată, dar nici exagerată prin eforturi prea vizibile. Preceptiva estetică a poetului latin are ca premisă importanța cunoașterii propriilor calități și defecte, care pot fi puse în valoare sau corectate cu măsură și discreție, astfel încât orice intervenție decorativă, cosmetică sau vestimentară să fie în armonie cu datul natural, să sporească ce e frumos, să estompeze imperfecțiunile, nu să urâțească prin excesul de prost gust. Și Ovidiu acordă prioritate calităților spirituale, chezășie a unei frumuseți mai durabile și mai demne decât aceea bazată exclusiv pe însușirile fizice:

„Tinere, să vă-ngrijiți mai întâi s-aveți bune deprinderi;
Cugetul vostru curat vi se răsfrânge pe chip,
Prin însușirile voastre-ncântați; frumusețea se duce.[436]"

Sfaturile sale se adresează tuturor tinerelor, în ideea că, sub îndrumarea unui mentor priceput, feminitatea lor are mult de câștigat:

„Fete frumoase ori nu, veniți de luați îndrumare
Ea e de mare folos celor mai multe din voi,
Doar cele cu chipul frumos de-a mea artă-au puțină nevoie
Însă făpturi fără greș rar găsești, prin urmare s-ascundeți cusurul
Și cât v-o sta în putință, vederii să nu-l arătați!"[437]

Ovidiu nu este un nostalgic al vremurilor când femeile „nu se găteau", fiind de părere că în vremea lui, în Roma stăpână pe

---

435 Cf. Idem, *De officiis*, I, 36–37, tr.n.

436 Ovidiu, *De medicamine faciei feminae*, *vv.* 43–45, trad. de Maria-Valeria Petrescu, în vol. Ovidiu, *Arta iubirii*, București, Ed. Minerva, 1977, p. 292.

437 Idem, *Ars amandi*, vv. 10–14, tr. n.

toate comorile lumii, acel fel de viață agreabil și elegant, care-i plăcea nespus, e la înălțimea rangului și prestigiului cetății eterne. Tolerând și încurajând discret unele „vicii" ale veacului său, Ovidiu le-a făcut, după opinia lui René Pichon, „dacă nu mai mari, cel puțin mai elegante"[438]. Pentru cine care s-ar întreba cât de „vinovată" este poezia lui Ovidiu de coruperea moralității juvenile, (știut fiind că aceasta a fost una din cauzele oficiale ale exilului său), reproducem un îndemn mai puțin „cuminte", adresat de poet tinerelor fete:

„Distrați-vă frumoaselor! Virtuoasă rămâne
doar cea de nimeni căutată
Dar și aceasta, dacă nu ține cont de morala ei
țărănească, caută ea pe cineva."[439]

Trebuie remarcat sensul depreciativ acordat în textul latin cuvântului *rusticitas*, înțeles ca morală țărănească, obtuză la prefaceri, în opoziție cu *urbanitas*, morala suplă a orașului, mai lesne permeabilă la înnoiri. Sfatul de mai sus e aproape contemporan cu legile, prin care Augustus încerca să readucă morala romană pe făgașul ei tradițional, una dintre ele fiind *Lex Iulia de adulteriis et pudicitia* (18 a. Chr.), care viza și reîntronarea cumințeniei (*pudicitia)* feminine. Erijat în arbitru al veșnicei dispute între frumusețe și cumințenie, Ovidiu pare să dea câștig de cauză celei dintâi, fapt care contravenea ideologiei augustane. Adversar al ipocriziei moraliste, Ovidiu afirmă în cartea a III-a *Artei de a iubi* că a primit de la Venus sacra misiune de a le învăța și pe femei iscusința iubirii, pentru a nu mai fi vulnerabile în fața bărbaților, precum înaintașele lor, crescute în respectul pentru cumințenie. Pentru a cuceri și păstra un bărbat, tânăra femeie, celibatară sau căsătorită, este îndemnată de poet să folosească întregul arsenal de daruri cu care a înzestrat-o natura, pe care trebuie să le desăvârșească urmându-i sfaturile, axate, totuși, pe principiul moderației (*modus*). Decente și cu adevărat utile sunt unele sfaturi ale lui Ovidiu privind secretele frumuseții feminine, pe care ne-am propus să le prezentăm, în funcție de obiectivul lor:

---

[438] René Pichon, *Histoire de la litterature latine*, ed. 4-éme, Paris, Hachette, 1908, p. 418

[439] Ovidiu, *Amores*, I,, 8, vv. 42–43, tr.n.

1. *Îmbrăcămintea* – Ovidiu nu e de acord cu „nebunia" femeilor de a cheltui o avere pe hainele costisitoare, lucrate din stofe vopsite cu purpură feniciană, brodate cu aur:

„Ce să vorbesc de veșmânt. Dacă-i tivul bogat pe la poale
Ori dacă-n purpuri de Tyr e țesut, înroșit?
Când pe un preț mult mai mic poți vopsi cum îți place veșmântul,
Ce-i nebunia să bagi toată-averea în el?"[440]

Poetul e preocupat și de asortarea culorilor hainei cu tenul și părul femeii, precum și de alegerea unor modele care să avantajeze silueta fiecăreia, ascunzând discret unele cusururi:

„Seamă să iei că nu orice culoare te-ar prinde:
Negrul stă bine bălaiei, oacheșei albul stă bine.
De ești slăbuță, atunci stofe mai groase îmbracă
Iar peste umerii firavi, mantie largă s-arunci!
Umărul, de ți-e lăsat, c-o perniță ușoară, înalță-l
Pieptul să-l prinzi în fâșii, spre a-i da rotunjimea dorită!"[441]

2. *Încălțămintea* – și în această privință, Ovidiu, recomandă potrivirea dintre model și aspectul piciorului:

„Moale și albă sanda un picior noduros să-ți ascundă,
O gleznă slabă să legi cu curelușii până sus!"[442]

3. *Pieptănătura* – Ovidiu pretinde femeii îngrijirea atentă a părului și aranjarea lui (cf. *Amores* III, 133 – *Non sint sine lege capilli* – părul să nu fie în dezordine), nu atât după moda vremii, cât după forma feței, pe care se cuvine să o încadreze armonios:

„...Părul să vi-l îngrijiți,
Iar fata, cu mâini iscusite, să și-l aranjeze frumos.
Nu-i doar un chip să ți-l faci, fiecăreia-i stă bine, poate,
Una din pieptănături, de aceea întreabă oglinda!
Fața prelungă va cere să fie la mijloc cărarea,
Cea cu obrazul rotund mai bine-i să-noade pe creștet
Părul, să-l pieptene-n sus, ridicat la urechi
O alta să-și lase cosița să i se răsfire pe umeri.

---

[440] Ovidiu, *Ars amandi*, III, vv. 123–126, tr. n.

[441] *Ibidem*, vv. 188–189; 221–224, tr.n.

[442] *Ibidem*, vv. 225–226, tr. n.

Prin coafura sa strânsă pe tâmple una ne-ncântă,
Alta prin lungi cârlionți, de vânt alintați.
Uneia-i place să-și prindă-n cosițe agrafe lucioase,
Alteia doar să-i dea unduire lucioasă de val."[443]

4. *Podoabele* – în legătură cu bijuteriile, merită reprodus un vers ovidian din același manual de estetică a iubirii, cum poate fi considerată în ansamblu *Ars amandi*: „*Nu v-atârnați la urechi mărgăritare amarnic de scumpe!*" (III, v. 252)

5. *Cosmetica* – Ovidiu insistă în recomandarea ca toate operațiile cosmetice să fie discrete, executate pe ascuns de privirile soțului sau ale îndrăgostitului, în virtutea principiului *ars est celare artem* (este o artă să-ți ascunzi efortul).

„Când frumusețea îți dregi, nimănui tu nu te arată!
Iar cutioarele tale, iubitul să nu ți le vadă!
Ele-ți dau farmec în plus, dar nu sunt plăcute vederii,
Cu sulimanuri să dați doar atunci când bărbații lipsesc.
Mândră, tu poți să te-arăți, abia când găteala-i sfârșită
Nu e nevoie să știu, cu ce-ai dat, de ți-e fața ca neaua."[444]

Sfaturile de igienă corporală și cosmetică presărate în *Ars amandi* au un caracter mai general, limitându-se la îngrijiri bine cunoscute oricărei femei:

„Nu mai e cazul s-o spun: îngrijiți-vă dinții,
Și dimineață de tot, gurile să vă clătiți,
Fața să v-o luminați cu ceara-n știubeie adunată
Și rumeneală să puneți pe chip, de n-aveți.
Încondeiați o sprânceană, ce nu-i terminată,
Cu alifie să dregeți tot ceea ce vârsta-a stricat
Ochilor nu vă sfiiți să le dați strălucire mai mare
Cu un picuț de șofran, cules de pe cydnice maluri."[445]

Detalii suplimentare privind îngrijirea tenului aflăm la Ovidiu în tratatul de cosmetică *De medicamine faciei feminae* păstrat fragmentar, dar și așa foarte interesant prin motivațiile pe care poetul le conferă demersului său și prin „rețetele" cosmetice, preluate,

[443] *Ibidem*, vv. 230–241, tr.n.
[444] *Ibidem*, vv. 260–265, tr.n.
[445] *Ibidem*, vv. 272–279, tr.n.

desigur, de el din farmacopeea populară. În primul rând, Ovidiu face o apologie a îngrijirii corporale (*cultura*), al cărei rol este să acționeze favorabil asupra naturii, înfrumusețând calități și corijând defecte: „Tot ce e înfrumusețat produce plăcere" – afirmă Ovidiu, întărindu-și spusele prin exemple din natură. Urmează o comparație între preocupările femeilor din vremurile de început și cele ale femeilor contemporane: „Sabinelor le-a plăcut poate mai mult să cultive câmpiile strămoșești decât frumusețea lor;/ era epoca în care matroana grasă, cu obrazul roșu/ așezată pe un scaun înalt, torcea fără răgaz/ și ea însăși închidea în staul turmele/ pe care le păscuse fiica sa;/ ea însăși întreținea focul aruncând rămurele și lemne tăiate./ Voi însă, fete delicate, vreți ca trupul să vă fie acoperit de veșminte brodate cu aur/ vreți să vă parfumați părul și să vă schimbați coafura/ Vreți ca mâinile voastre să poarte pietrele prețioase ale inelelor;/ vă împodobiți gâtul și urechile cu diamante din Orient, atât de grele."[446]

Poetul consideră că deosebirea semnalată de el nu trebuie să producă nimănui indignare, într-o epocă în care bărbații au și ei gusturi aproape feminine, iar femeile abia se puteau măsura cu ei în rafinamente vestimentare. Este apoi insistent subliniată importanța calităților sufletești ale unei femei întru cucerirea și păstrarea iubirii, este elogiată virtutea, singura care durează întreaga viață și e în măsură să întrețină iubirea, atunci când frumusețea trece. După acest preludiu persuasiv, Ovidiu intră în subiectul propriu-zis al cărții sale, pe care îl constituie rețetele cosmetice; din acest rețetar, mai greu de folosit azi în lipsa unor ingrediente, reproducem o *rețetă pentru a obține albeața tenului*: „Luați orz adus din Libia, curățați-l de paie și coajă,/ adăugați o cantitate egală de linte, muiată în 10 ouă;/ în orice caz, greutatea orzului decorticat să fie de 2 livre/ [~660 gr ~ n.n.] După ce acest amestec va fi uscat la soare,/ aduceți-l sub o piatră de moară colțuroasă./ Măcinați de asemenea corn de cerb,/ din acela care cade la începutul anului, cam o șesime de livră [~55 gr]./ Apoi, când totul va fi amestecat, treceți amestecul printr-o sită cu găuri dese./ Adăugați 12 bulbi de narcisă, fără coajă, zdrobiți bine într-o piuliță de marmură,/ apoi 2 uncii [~55 gr] de gumă făcută cu

---

[446] Ovidiu, *De medicamine faciei feminae*, vv. 10–20, tr.n.

făină de grâu de Toscana și de 9 ori pe atâta [~495 gr] miere./ Orice femeie care își va unge fața cu acest produs cosmetic,/ o va face mai strălucitoare și mai netedă ca oglinda.[447] Această cremă e indicată a se folosi dimineața, „după ce somnul destinde trupurile delicate"

Nu putem încheia incursiunea în doctrina estetică a lui Ovidiu, fără a reproduce câteva sfaturi cu privire la *gesturile și atitudinile*, cuvenite în public, elegante și decente, menite a da un plus de farmec feminității:

„– Dacă ești scundă, stai jos, în picioare-ai să pari așezată!
– Cea care are degete groase, cu unghii scorțoase și aspre
Seamă să ia, să nu miște din mână, vorbind!
– Nu vorbi pe nemâncate, când știi că ți-e grea răsuflarea
Stai mai departe de cel, ce atent e ce-i spui!
– Când ai dinți negri ori lungi, în șiruri prost rânduite
Dacă râzi tare și mult, ție-ai să-ți faci neajuns!
– Poți să mă crezi, femeile-nvață și arta de a râde,
Și ele prin zâmbet, un farmec ce-l au, și-l sporesc.
Dar nu vă deprindeți a râde prea des și atunci când o faceți
Râsul să curgă ușor, limpede și feminin!
– E-o artă și asta să-nveți a plânge cu farmec,
Cu orișicare prilej, precum și-n ce chip ai dori.
– Ia seama să ai și la mers, pas și mișcări feminine,
Căci umbletul unei femei e privit cu băgare de seamă!"[448]

Unele dintre recomandările lui Ovidiu vor fi parafrazate în secolul următor de epigramistul Marțial, cel ce făgăduise a scrie o operă „despre care viața să poată spune: asta sunt eu!". Tonul sarcastic, uneori trivial al epigramelor sale este motivat de poet, printr-o afirmație ironică, rămasă celebră: „Desfrânată ne e pagina, viața e cinstită" (*Lasciva est nobis pagina, vita proba* – I, v. 4). Unei cochete bătrâne, cu dantura stricată și înnegrită, Marțial îi recomandă să nu se conformeze sfatului adresat de Ovidiu unei tinere fete: „Râzi fată, râzi de ai minte cu orice prilej", și ceea ce o îndemna el sună astfel: „Plângi fată, plângi chiar în lege, de ai o fărâmă de minte"[449].

---

[447] *Ibidem*, vv. 56–70, tr.n.

[448] Ovidiu, *Ars amandi*, III, vv. 280–295, tr. n.

[449] Marțial, *op. cit.*, II, v.41, tr.n.

În romanul lui Petroniu, *Satyricon*, aflăm portretul unei tinere fete, alcătuit cu o vie percepție a frumuseții din natură și artă, ca un adevărat elogiu al frumuseții naturale: „Nu există vorbe, care să cuprindă frumusețea ei; orice ai spune ar fi oricum mai prejos de realitate. Părul, în bucle naturale i se revarsă pe umeri, învăluindu-i cu totul, pieptănat pe spate, deasupra frunții înguste. Sprâncenele, alungite spre frunte, se îmbinau deasupra nasului. Ochii ei erau mai strălucitori decât stelele într-o noapte cu lună, nările ușor răsfrânte, iar gurița părea aidoma celei pe care Praxitele a modelat-o pentru Diana sa. Ce să mai spun de picioruşele ei, de un alb scânteietor, strânse în delicate curele aurii? Ar fi umbrit până și o marmură de Paros! (tr.n.)

Apologetul creștin Tertulian, în lucrarea *Despre podoabele femeilor* (*De cultu feminarum*), blamează din perspectiva axiologică creștină, cu o elocință autoritară de mentor spiritual, podoabele frivole ale femeii, recomandându-le pe cele spirituale cuvenite unei adevărate creștine, singurele care-i pot cu adevărat înfrumuseța chipul. Preceptele sale se întemeiază pe imagini și antiteze de efect între podoabele mundane și cele celeste: „Nu e de ajuns ca sfiala creștinei să existe, ea trebuie să se și arate. Bogăția ei trebuie să fie atât de mare, încât să răzbată din adâncul sufletului, până la veșminte, să se reverse din conștiință pe tot trupul, astfel încât să fie vizibile și în afară podoabele ei, ca însemne ale unei credințe nestrămutate. Să îndepărtăm de noi cu adevărat toate plăcerile, a căror cultivare e în pericol să ne slăbească puterea credinței. Eu nu cred că o mână, obișnuită cu îmbrățișarea unei brățări, va fi în stare să rabde povara cătușelor, că un picior va fi în stare să renunțe la lănțișorul care-i înconjura glezna pentru strânsoarea lanțurilor. Mă tem că pe gâtul prea încărcat de perle și smaralde nu mai e loc de sabie. Să azvârlim dară podoabele lumești, dacă râvnim la cele celeste. Nu iubiți aurul, căci el ascunde păcatele dintâi ale neamului lui Israel. Arătați-vă acoperite de fardul și podoabele profeților și ale Apostolilor. Dobândiți albeața pielii prin curățenie sufletească, rumeneala prin cinste. Înfrumusețați-vă ochii cu sfiala voastră, buzele cu tăcerea, urechile cu vorbele Domnului, gâtul cu jugul lui Christos. Plecați-vă capetele în fața soților voștri și veți fi îndeajuns de împodobite.

Puneți mâinile să toarcă, picioarele nu le clintiți de acasă și vor plăcea mai mult decât dacă ar fi încărcate de aur. Îmbrăcați-vă în mătasea cinstei, în inul cuviosșeniei, în purpura sfielii, căci asemenea podoabe vă vor aduce iubirea lui Dumnezeu."[450] În fervoarea sa persuasivă, Tertulian, ca de altfel întreaga morală creștină, intenționa să confere femeii o nouă frumusețe și demnitate, reevaluând dintr-o altă perspectivă acele virtuți, care alcătuiseră triada axiologică romană: virtutea, pietatea, credința (*virtus*, *pietas*, *fides*).

C. Itinerariul unei mondene romane

Vom prezenta aici principalele ocazii mondene pentru care femeia se pregătea cu minuție, scontând pe efectul apariției sale în public.

1. *Spectacolele*

Alcătuind o statistică a zilelor lucrătoare (*dies fasti*) și a celor nelucrătoare (*dies nefasti*), J. Carcopino[451] constată că totalul zilelor sărbătorite obligatoriu în Roma imperială se ridică la 182 de zile, amplificate deseori de împărați din interese personale. Așadar, mai mult de jumătate de an, populația Romei participa la spectacole și jocuri, instituite, conform tradiției, din timpuri imemoriale, în onoarea divinităților. Participând la cursele de care, la reprezentațiile dramatice, ori la luptele de gladiatori, romanii nu se mai gândeau la motivația religioasă a acestor spectacole, iar pasiunea și frenezia cu care le frecventau, deveniseră un adevărat viciu, abil speculat de regimul politic. Dio Cassius ne informează că Augustus a făcut din jocuri unul dintre atuu-rile guvernării sale: „Spectacolele din timpul domniei lui depășeau în varietate și splendoare tot ceea ce fusese admirat până atunci."[452] După exemplul lui Augustus, toți împărații se vor întrece în generozitate, oferind poporului *panem et circenses*. Cel mai generos a fost, se pare, Traian, prototipul împăratului desăvârșit (*optimus princeps*), care a conferit jocurilor o pondere importantă în politica sa, după informațiile aceluiași Dio Cassius: „În înțelepciunea sa Traian a dat mare atenție vedetelor scenei, ale

[450] Tertullianus, *De cultu feminarum*, XIII, 3, 7, tr.n.

[451] J. Carcopino, *op. cit.*, p. 251

[452] Dio Cassius, *op. cit.*, LIV, 17.

circului, ale arenei, știind bine că perfecțiunea unei guvernări nu se vădea mai puțin în grija pentru distracții decât în aceea pentru problemele serioase."[453] Până în perioada imperiului și ulterior, magistraților romani, pretori și consuli, le revenea datoria organizării spectacolelor gratuite (*munera*), foarte oneroasă sub aspect financiar. Marțial se amuză într-o epigramă de graba unei *Proculeia* de a-și părăsi soțul devenit pretor, rugându-l să-și păstreze averea toată; ceea ce o speria, bănuie Marțial, era perspectiva sărăcirii complete, după jocurile pe care soțul ei era obligat să le dea: „Ăsta nu mai e un divorț, Proculeia, e o afacere!", conchide malițios epigramistul (X, 41).

Spectacolele, numite generic *ludi* (jocuri), erau prin excelență cele de circ (*ludi circenses*) desfășurate în acele edificii impunătoare, dintre care cel mai vechi și mai vast a fost *Circus Maximus*, o adevărată capodoperă a arhitecturii romane arhaice, care va servi de model construcțiilor ulterioare de acest gen (circul lui Flaminius, cel al lui Gaius și fastuosul Colosseum).

Aici se organizau spectacole de dresaj ecvestru și curse de care, foarte apreciate de mulțime, care se înghesuia să admire decorul edificiului, toaletele femeilor, viguroasa frumusețe a cailor și bogăția harnașamentelor, măiestria dresajului și bravura jocheilor. Era deosebit de agreată conversația animată din tribuna (*cavea)* arhiplină, având ca subiect, cel mai adesea, pronosticurile și mizele pe caii favoriți. Frumoasele femei, în căutare de aventuri, frecventau cu asiduitate aceste locuri, în care hazardul le putea scoate în cale o partidă. La o astfel de cursă, proaspăt divorțata matroană Valeria, sora oratorului Hortensius, s-a întâmplat să-l aibă ca vecin pe Sulla, cu care a schimbat ocheade și surâsuri reușind apoi să-l robească definitiv și să-l ia de bărbat. Ovidiu, mereu grijuliu cu discipolii săi în arta iubirii, îi sfătuiește să frecventeze circul și teatrul, pentru posibilele aranjamente galante și conversații spirituale, prilejuite de ambianța spectacolelor (*Ars amandi*, I, 135–148). Frumoasele Romei, spune Ovidiu, vin la teatru cât mai gătite, „ca să privească și să fie privite" (*Spectatum veniunt, veniunt spectentur et ipsae*). Poetul evaluează strategic ocaziile care s-ar putea ivi în timpul unui spectacol, de care un tânăr trebuie să profite pentru a cuceri o femeie:

---

[453] *Ibidem*, LXVI, 19, tr.n.

„Șezi lângă dânsa și cât mai aproape, nimic nu te oprește
Brațul de-al ei, pe cât poți, caută să-ți alipești.
Dacă, așa cum se-ntâmplă, i se prăfuiesc a ei straie,
Treci cu-a ta mână ușor peste-al drăguței veșmânt.
Chiar dacă nu-i nici un fir, de nimicul acesta te-agață,
Orice prilej este bun să te-arăți grijuliu.
Dacă tunica ei lungă i-atârnă pe jos desfăcută,
Pleacă-te să i-o ridici cât mai degrabă din colb.
La privitorul din spate ia seama să-și strângă genunchii
Gingașii umeri ai ei să nu-i apese cumva.
Mulți cu puțin câștigară-a iubitelor inimi duioase:
Ori rezemându-i la timp o periniță să stea,
Ori cu un văl în ușoare mișcări răcorind a ei față,
Ori sub micuțul picior un scăunel așezând."[454]

În prologul piesei pautine *Poenulus* se fac unele recomandări femeilor spectatoare pentru păstrarea liniștii în timpul reprezentației: „Doicile să se îngrijească acasă de copiii foarte mici, nu să-i aducă la spectacol/ Matroanele să privească în tăcere, să râdă în tăcere/ Să se abțină a-și face auzită vocea sonoră!/ N-au decât să-și ia acasă comentariile pe seama piesei/ Ca să nu fie și aici și acasă pricină de neplăcere pentru soți" (tr.n.)

Plăcerea produsă de spectacolul în sine și de compania amuzantă din loje putea fi însă umbrită de gândul de a suporta înghesuiala de la ieșire. Fiica lui Appius Caecus[455], ieșind de la un spectacol de circ, agasată de îmbulzeala mulțimii, care se tălăzuia spre ieșire, a fost auzită spunând cât regretă că nu mai e în viață fratele său, P. Claudius, pentru a duce în Sicilia, cu o altă flotă, acea mulțime turbulentă; făcea aluzie la bătălia navală din 249 a. Chr. de la Drepanum (Sicilia), în care consulul P. Claudius își pierduse întreaga flotă și numeroși soldați. Pentru aceste vorbe, considerate un ultragiu adus maiestății poporului, edilii plebei au condamnat-o la o amendă de 25.000 deași (cf. A. Gellius, X, 6).

---

[454] Ovidiu, *Ars amandi*, I, vv. 139–1162, trad. de Maria-Valeria Petrescu, în vol. Ovidiu, *Arta iubirii*, p. 188.

[455] Appius Claudius Caecus, magistrat, scriitor și orator roman din sec. III a. Chr.; în timpul cenzurii sale au fost construite importante lucrări care îi poartă numele: Via Appia, Aqua Appia (primul apeduct) și Forum Appium.

În vremea republicii, jocurile ciclice, instituite în onoarea zeilor, constau mai mult în reprezentații dramatice, decât în curse de care, situație care se va schimba în imperiu, când în preferințele Romei *ludi circenses* vor căpăta prioritate. Respectând ierarhia acestor preferințe, împăratul Traian își va gratifica în anul 112 p. Chr. supușii, acordându-le gratuitate la spectacolele de circ timp de 30 de zile în șir, iar la cele de teatru 15 zile consecutiv. Chiar dacă pasiunea pentru teatru era mai puțin entuziastă decât cea pentru curse, împărații romani vor încerca să o mențină, încurajând și construirea unor noi teatre, pe lângă cele trei din vremea republicii (teatrul lui Pompei, al lui Balbus, al lui Marcellus). Paradoxal însă, în vremea când la Roma se înmulțeau aceste edificii destinate reprezentațiilor permanente, arta dramatică era din ce în ce mai desuetă. Ultimile piese compuse pentru a fi jucate, tragediile *Tyestes* a lui Varius și *Medeea* lui Ovidius, datează de la sfârșitul secolului I a. Chr. În secolul următor, scriitorii dramatici, precum Seneca, se mulțumeau să compună piese doar pentru a fi citite în *auditoria* (săli destinate lecturilor publice). Publicul avea astfel parte aproape exclusiv de vechiul repertoriu, care include tragediile lui Accius și Pacuvius, sau comediile lui Plaut și Terențiu, vechi de câteva secole, de aceea spectatorul nu mai era interesat de ficțiunile stereoptipe, care i se propuneau, și se mulțumea să admire jocul actorilor sau detaliile scenografice. La sfârșitul sec. I p. Chr., sub influența greacă, se dezvoltă spectacolul de *pantomimă*, foarte agreat de mase, astfel că actorul pantomim, capabil să imite toate tipurile umane și circumstanțele de viață, devine un adevărat idol, adulat de public și răsfățat de femei, idolatrie numită de Tacit *histrionalis favor*[456], ajunsă a fi, spunea și Seneca Retorul[457], o adevărată boală, căreia îi vor cădea victime numeroase femei (între care și împărăteasa Domiția, soția lui Domițian). Virtuozitatea pantomimilor era admirată și de Quintilian: „Mâinile lor cer și dăruiesc, cheamă și resping, exprimă groaza, teama, bucuria, tristețea, reținerea, regretul, renunțarea, ațâță și calmează, imploră și aprobă"[458]. Pantomima, ca spectacol total,

[456] Tacit, *Dialogus de oratoribus*, 39; *Annales*, XIII, 25

[457] Seneca Rhetor, *op. cit.*, III.

[458] Quintilian, *op. cit.*, XI,3, tr.n.

provine din metamorfoza tragediei, o fază intermediară fiind *cantica*, un fel de spectacol de operă, în care alternau scenele dialogate cu cele cântate. Nici comedia nu a fost exceptată de la implacabila involuție a genului dramatic. Piesele lui Plaut și Terențiu erau încă vizionate, mai mult din respect pentru tradiție decât dintr-un interes real; nu trebuie să uităm că la prima reprezentație a piesei lui Terențiu, *Hecyra* (Soacra), în anul 164 a. Chr., după primele scene, spectatorii au abandonat spectacolul, în favoarea unor lupte cu gladiatori, desfășurate în circul din apropiere. Motivația acestei reacții rezidă în diferența de concepție a celor doi comediografi latini: spre deosebire de Plaut, care, pentru a-și încânta spectatorii, în majoritate plebei, ridiculiza excesiv moravurile aristocrației, Terențiu nu mai este dispus să sacrifice maliției plebeene complexitatea tipologică și profunzimea umană a personajelor sale. În piesele lui, matroana aristocrată apare capabilă de devotament și sacrificiu conjugal sau matern, un prototip de o asemenea alură fiind și personajul principal din *Hecyra*, piesă scrisă în ambianța Cercului Scipionilor și având ca posibil model pe virtuoasa Cornelia. Comentatorul antic al operei lui Terențiu, Donatus, referindu-se la piesa *Hecyra*, o consideră reprezentativă pentru afirmarea idealului de umanitate, prezent, de altfel, în întreaga comedie terențiană.

Comedia va fi înlocuită în sec. I a. Chr. cu *mimul*, farsa bufonă, adevărată frântură de viață transpusă scenic, al cărei realism, degenerând uneori în naturalism, îi va asigura succesul de public. Subiectele sunt luate din viața curentă, cu o predilecție ostentativă pentru tipurile cele mai josnice și situațiile cele mai triviale, reliefate cu cinism și atrocitate. Spectacolele de mimi erau singurele la care era îngăduită participarea femeilor pe scenă. Actrițele de mimi (*mimulae*) se dezbrăcau complet pe scenă, cu o lipsă de pudoare, care îl făcea și pe Marțial să roșească; din punct de vedere legal ele aveau același regim cu al prostituatelor, dar publicul le prețuia și le răsfăța cu aplauze generoase. Erau deseori invitate și la ospețe de gală pentru a încânta oaspeții în casele patricienilor bogați.

Dintre toate plăcerile oferite de spectacole, romanii au avut însă o preferință aparte pentru *luptele de gladiatori*. Foarte frecvente și în vremea republicii, ele vor deveni în imperiu, după afirmația

lui J. Carcopino „*cel mai sigur și mai sinistru dintre instrumentele de domnie ale împăraților*“[459]. Prin decretele lui Augustus, luptele de gladiatori au constituit un spectacol la fel de oficial și obligatoriu ca și jocurile de teatru sau circ și ele au devenit spectacolul imperial prin excelență, pentru care se vor construi edificii grandioase. Cel mai vechi dintre amfiteatrele permanente construite în acest scop a fost cel dat în folosință în anul 29 a. Chr. pe Câmpul lui Marte, distrus de un incendiu, în anul 64 p. Chr. Împărații din dinastia Flavienilor (Vespasian, Titus, Domițian) îl vor înlocui cu un altul, de formă asemănătoare, dar mai amplu, celebrul amfiteatru flavian, denumit în Evul Mediu – *Colosseum*, datorită proporțiilor sale gigantice, rămas până astăzi un simbol al grandorii Romei. Gladiatorii (etimologic, mânuitorii de sabie < *gladius*), recrutați dintre sclavi sau condamnații la moarte, erau antrenați într-o școală specială (*ludus gladiatorius*), pentru a lupta atât pe terenul amfiteatrului, între ei (*hoplomahia*) sau cu fiarele sălbatice (*venationes*), cât și pe apă (*naumahia*).

Hoplomahia se desfășura deseori în prezența împaratului, salutat de gladiatori cu mâna dreaptă întinsă spre loja imperială, cu aclamația *Ave, Caesar, morituri te salutant!* (Suetonius, *Vita Claudi*, 21 – Mărire ție împărate, cei hărăziți morții, te salută). Lupta se dădea în sunetul unei muzici stridente, de flaut, trompete și corn și publicul reacționa cu frenezie la fiecare lovitură. Dacă unul dintre luptători nu mai era în stare să continue lupta, se întindea pe spate, ridicând mâna stângă pentru a cere îndurare. În principiu, învingătorul decidea soarta învinsului, dar, în prezența împăratului, îi ceda acestuia dreptul de a decide; la rândul său, împăratul ținea cont de aclamațiile mulțimii și dacă se striga: *Mitte!* (Lasă-l să plece!), împăratul ridica degetul mare, în semn că învinsul era iertat și lăsat să plece din arenă (*missus*). Dacă asistența striga *Iugula!* (Ucide-l!), împăratul, lăsând în jos degetul mare (*pollice verso*), decidea sacrificarea gladiatorului învins, care aștepta resemnat lovitura de grație a învingătorului. Gladiatorul victorios era recompensat cu bani și cadouri de preț și cu favorurile femeilor împătimite după asemenea

---

[459] J. Carcopino, *op. cit.*, p. 282.

spectacole: el devenea, după spusele lui Iuvenal: „odorul și suspinul fetelor" (*Decus puellarum, suspirium puellarum* – VI, v. 78). Un caz care a făcut se pare vâlvă în vremea împăratului Domițian (sfârșitul secolului I p. Chr.) a fost cel al *Eppiei*, soția unui senator, îndrăgostită de un gladiator, de care s-a lăsat răpită și dusă în Egipt. La Iuvenal (Satira a VI-a), Eppia, devenită prototip al femeilor iubitoare de întreceri sângeroase în arenă, și desemnată de poet prin apelativul „gladiatoarea" (*gladiatrix*), își părăsește respectabilul soț nu pentru chipul gladiatorului Sergius (urâțit de numeroasele răni primite în luptă), ci pentru renumele lui de gladiator. Reacțiile autorilor latini față de spectacolul sângeros al hoplomahiilor au fost diferite: Cicero îl considera o pildă necesară maselor pentru deprinderea disprețului față de moarte și de durere; Plinius cel Tânăr pretindea că acest spectacol este apt să înflăcăreze curajul, demonstrând că dragostea de glorie și dorința victoriei pot sălășlui și în inimile sclavilor și criminalilor. Seneca Filosoful va condamna patima morbidă a semenilor săi pentru care „moartea unui om este un spectacol ce procură satisfacție"; expresia sa *iuvat humano sanguine frui* (e o plăcere să-ți hrănești privirile cu sânge uman) definește cu oroare și dezgust acea stare de spirit a mulțimii abrutizate de patima măcelurilor din amfiteatre menționată și de alți autori latini.[460]

În *Confesiunile* lui Augustin este descrisă metamorfoza spectaculoasă a lui Alypius, un tânăr venit la Roma ca să învețe dreptul, când prietenii l-au luat într-o zi, aproape cu forța, să vadă „jocurile crude și sinistre din amfiteatru": „De îndată ce a văzut sânge, a sorbit din plin cruzimea. Nu și-a mai întors privirile, ci le-a ațintit asupra spectacolului și a tras din el sălbăticie, fără să-i pese de oroare, ba chiar desfătându-se cu ea și îmbătându-se cu aceste sângeroase plăceri. Ce să mai spun? A privit la spectacol, a strigat, s-a înfierbântat și a plecat de acolo, otrăvit de nebunia care avea să-l împingă să mai vină și altă dată, nu doar cu cei ce-l aduseseră, ci și cu alții, pe care acum îi aducea el."[461]

---

460 Cicero, *Tusculanae Disputationes*, II, 20, 46; Plinius, *Panegyricum Traiani*, 33; Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 95, 33; *De tranquilitate animi*, II, 13.

461 Augustin, *Confessiones*, VI, 8, 13, trad. de G. Creția în vol. J. Bayet, *op. cit.*, p. 772.

La sfârșitul luptelor de gladiatori, numite și ele generic *munera* (spectacole gratuite), aveau loc în amfiteatru, ca un fel de corolar al spectacolului, vânătorile (*venationes*), care căpătau deseori proporțiile unui adevărat carnagiu. Erau aduși să lupte cu fiarele criminalii, iar mai târziu, în vremea persecuțiilor, creștinii. Când Titus a inaugurat Colosseum-ul, în anul 80 p. Chr. (Suetonius, *Vita Titi*, 7) a aruncat în arenă, în spectacolul unei singure zile, 5000 de fiare, iar la sfârșit, mormanul de victime, oameni și animale, a fost terifiant, chiar și pentru spectatorii cei mai insensibili.

În legătură cu o asemenea vânătoare în arenă, A. Gellius relatează o întâmplare aproape incredibilă, care s-ar fi petrecut în Circus Maximus din Roma. Cea mai impresionantă dintre fiarele arenei era un leu uriaș, ale cărui răgete îi înfiorau pe spectatori și pe nefericitele victime. Între acestea se afla un sclav grec, de care leul s-a apropiat și a început să-i lingă prietenos mâinile și picioarele, în aplauzele asistenței uimite. Chemat de împărat, prezent la spectacol, sclavul a povestit antecedentele acelui uimitor comportament. Pe când se afla în Africa cu stăpânul său, pentru a scăpa de bătăile acestuia, s-a ascuns într-o peșteră, unde, nu după mult timp, a apărut și ocupantul ei, un leu, cu laba însângerată din cauza unui spin, gemând de durere. După ce i-a acordat ajutorul pe care aproape îl implora, leul și salvatorul său au devenit nedespărțiți, timp de trei ani, împărțind hrana procurată de leu. Sătul de o asemenea viață, într-o zi, când leul era la vânat, sclavul a părăsit peștera, dar a fost curând prins și adus stăpânului la Roma. Acesta a dispus ca sclavul fugar să fie aruncat la fiare și astfel s-a petrecut acea întâlnire surprinzătoare cu leul, care fusese și el prins curând după plecarea sclavului și adus la Roma pentru a sluji drept „călău" în arenă. Spectatorii, aflând cele povestite, au cerut împăratului grațierea sclavului și dăruirea lui cu leul, care-i păstrase o vie recunoștință. De atunci sclavul, acum eliberat, putea fi văzut prin Roma, ducând leul de o curelușă. Oamenii îi ofereau omului bani, iar leului flori, spunând: „Acesta e leul, gazdă a unui om, iar acesta e omul, medic al unui leu."[462]

Plăcerea procurată de aceste spectacole sângeroase a fost convertită în rușine și dezgust, prin propaganda eficientă a religiei

---

[462] Cf. A.Gellius, *op. cit.*, V, 14.

creștine. În anul 326 p. Chr. împăratul Constantin a decis comutarea în muncă forțată la mine (*ad metalla*) a pedepsei celor condamnați la moarte prin aruncarea la fiare (*ad bestias*), iar în anul 404 p. Chr. un edict al împăratului Honorius, suprima jocurile de gladiatori în partea occidentală a Imperiului Roman. Astfel, creștinismul a șters de pe frontispiciul civilizației romane „această pată, care a maculat multă vreme umanismul ei", afirmă cu îndreptățire J. Carcopino.

2. *Promenada*

În zilele în care magistrații sau împăratul nu ofereau jocuri, romanii își petreceau după-amiezele căutând alte surse de divertisment. Pentru că îmbulzeala de pe străzile Romei nu era prielnică plimbărilor, așa cum nu ostenesc să se plângă autorii latini, promenadele se puteau face în locuri special destinate acestei îndeletniciri, porticurile și mai ales grădinile publice, lăsate poporului prin testament de generoși defuncți. Porticurile, în care, după spusele lui Seneca „și cel mai prăpădit om își afla tihna" (*De providentia*, V, 4) erau numeroase la Roma. Marțial enumeră câteva în epigrama în care prezintă itinerariul unui anume Selinus, în căutarea unui cunoscut, care să-l invite la cină: porticul Europei, al Argonauților, al celor 100 de coloane, al lui Pompei, al Octaviei, porticurile din Câmpul lui Marte (II, 3). Aceste galerii, mărginite de coloane, erau înfrumusețate de verdeața abundentă sau de frescele și statuile care decorau curțile interioare, opere de artă menite a spori desfătarea procurată de plimbarea în sine. La umbra coloanelor, tinerii fără ocupație se plimbau sau făceau conversație în grup, atenți la frumoasele trecătoare dispuse să intre în vorbă cu ei.

În secolul I a. Chr. au apărut la Roma grădini întinse, adevărate parcuri, cum a fost cea care înconjura casa lui Caesar, lăsată de el prin testament poporului roman, ca loc de promenadă. Grădinile lui Lucullus (*horti Luculliani*), pe colina Pincius există și azi și sunt o oază de recreere, așa cum erau și în urmă cu 20 de secole. Vestite erau grădinile lui Maecenas (*horti Maecenatiani*), care înconjurau reședința sa somptuoasă, unde se țineau și întrunirile cercului literar, condus de acest rafinat personaj, om politic și protector al literaturii și culturii romane din vremea lui Augustus. Se pare însă că cele mai fastuoase grădini din Roma au aparînut istoricului Sallustius (*horti*

Sallustiani), întinse între colina Quirinal și Porta Collina, în afara Romei, lăsate după tradiție moștenire romanilor, pentru a se bucura, după anotimp, de plăcerea unor îndelungi promenade.

Și împărații au amenajat în interiorul Romei, în jurul reședințelor lor oficiale, unele parcuri, care vor forma o adevărată „coroană verde" a capitalei. Renumit a fost cel amenajat de Nero în jurul palatului său (*Domus aurea*), descris de Suetonius (*Vita Neronis*, 31) ca „o câmpie întinsă, pe care puteau fi văzute culturi de cereale, vii, pășuni și păduri, numeroase vite și felurite animale sălbatice". Pentru a-și satisface acest capriciu, Nero a dispus dărâmarea unui mare număr de edificii din împrejurimile palatului somptuos pe care și-l înălțase în inima Romai. Dacă grădinile și parcurile, menționate până acum, erau proprietatea unor particulari, devenite publice prin donații testamentare, au existat și grădini publice propriu-zise, destinate a servi ca loc de plimbare pentru toți locuitorii urbei, cum au fost *Campus Codetanus*, pe malul drept al Tibrului, *nemus Pompeii* (parcul lui Pompei) din Câmpul lui Marte, *nemus Caesarum* (parcul Cezarilor), amenajat de Augustus în amintirea nepoților săi, *Campus Martius* (Câmpul lui Marte), care dispunea de alei întinse, mărginite de plantații de merișor, unde, spunea Marțial, veneau să se plimbe trândavii și amatorii de aer curat și unde puteau fi văzute, mergând agale pe jos, sau în litierele purtate de sclavi,frumoasele femei ale Romei.

Câmpul lui Marte era frecventat și de iubitorii sportului în aer liber: se făcea echitație, se practica jocul cu mingea, aruncarea discului, aveau loc alergări de care, iar în apele Tibrului din apropiere se improvizau concursuri de natație. Chiar dacă nu participau propriu-zis la aceste sporturi, prin prezența lor, femeile stimulau desigur spiritul competitiv al tinerilor, pe care îi gratulau cu surâsuri grațioase și aplauze și poate cu o floare din parcurile din jur, mai prețioasă decât orice cunună olimpică.

3. *Baia*

Cea mai mare plăcere a după-amiezii era pentru romanii de ambele sexe baia, fapt explicabil prin însăși etimologia dată de antici latinescului *balneum*, ca provenind din grecesul *balaneion*, derivat al verbului *ballo* (a arunca): „fiindcă alungă grija din corp" (Augustin, *Confessiones*, IX, 32).

Înainte de influența greacă asupra modului de viață roman, adică în primele secole ale republicii, romanii, spune Seneca, „își spălau zilnic mâinile și picioarele pentru curățenia necesară după muncă, dar baie făceau doar o dată la opt zile" (*Epistulae ad Lucilium*, 86, 12). Această baie săptămânală se făcea în condiții destul de primitive, într-un spălător (*lavatrina*), instalat lângă bucătărie, pentru a se folosi cât mai economic apa și căldura. După modelul grec, romanii bogați, începând cu secolul III a. Chr., au deprins obiceiul de a-și construi în casa de la oraș sau în vila rustică o baie (*balneum*), astfel că baia caldă zilnică devine un obicei constant, pe care nu și-l puteau permite însă oamenii de rând. Cu toată împotrivirea lui Cato cel Bătrân, care nu concepea actul îmbăierii decât săvârșindu-se în deplină intimitate, în secolul II a. Chr. au apărut la Roma băile publice (*balnea*, *thermae*), care vor contribui la instituționalizarea igienei corporale, furnizând totodată o destindere accesibilă și celor mai sărmani dintre romani.

Importanța termelor în viața romană poate fi dedusă după numărul și amploarea acestor edificii, în care se asociau sportul și igiena. Spre deosebire de greci, pentru care sportul era un act competitiv, la romani el era destinat încălzirii trupului, fiind menit a spori deliciile îmbăierii.

La începutul epocii imperiale, băile publice se vor răspândi la Roma, la înmulțirea lor contribuind atât statul, cât și particularii, atrași de profiturile dobândite din exploatarea lor. Se spune că Agrippa, în calitate de edil, a construit la Roma aproximativ 170 de terme publice (Plinius, *Naturalis historia*, XXXVI, 121), astfel că, în primul secol al imperiului, numărul băilor publice va însuma aproape o mie de asemenea construcții. Clădirile balneare, ale căror ruine s-au descoperit atât la Roma (cele mai impunătoare fiind termele ridicate de împăratul Caracalla pe Via Appia, lângă Circus Maximus), cât și pe teritoriul Italiei, prezintă o mare diversitate atât sub raport arhitectural cât și în privința repartiției încăperilor. O primă încăpere era garderoba (*apodyterium*), prevăzută cu nișe pentru păstrarea hainelor; acestea, nefiind închise, îi expuneau pe clienții băilor publice riscului de a rămâne fără veșminte, fapt pentru care stăpânii aduceau cu ei un sclav însărcinat cu paza hainelor.

Termele reuneau încăperi pentru diverse tipuri de băi: baia uscată, echivalentul saunei moderne (*sudatorium*), baia caldă (*caldarium*), baia rece (*frigidarium*), baia călduță (*tepidarium*), piscinele (*piscinae*) și căzile (*alvei*); pe lângă acestea, în enormele edificii existau porticuri și grădini pentru promenade, saloane de odihnă, săli de gimnastică, cabinete de masaj, biblioteci, prăvălii. În privința orei la care era îngăduit publicului accesul în terme, informațiile autorilor diferă, orele indicate de ei oscilând între cea de-a cincea și ce-a de-a opta oră a zilei, aproximativ între 11–14, după orarul nostru. Până în vremea împăratului Hadrian, s-ar părea că nici o interdicție oficială nu oprea femeile să se îmbăieze laolaltă cu bărbații, dacă nu le repugna această promiscuitate. După informația lui Dio Cassius, Hadrian a cerut în două edicte succesive separarea băilor, după sex (LXIX, 8). Întrucât în planul majorității termelor nu erau prevăzute decât un *frigidarium* și un *caldarium*, a fost desigur nevoie să se stabilească ore de baie speciale pentru femei și bărbați. O dispoziție din regimul de funcționare a termelor sună astfel: „În fiecare zi trebuie să se încălzească apa și să se presteze servicii pentru femei de la prima oră până la sfârșitul orei a șaptea [cam între 7–12, ora noastră, n.n.] – și pentru bărbați de la ora a opta a zilei, până la ora a doua din noapte [14–2, n.n.].“[463]

În principiu, femeile (care plăteau la intrare un preț dublu) se îmbăiau cam în a șasea oră a zilei, deci după 11, până la amiază. Fazele băii igienice, recomandate de Plinius cel Bătrân[464] erau următoarele: după dezbrăcarea în vestiar se intra într-o etuvă (*sudatorium*), apoi în apa fierbinte (*caldarium*), după care se trecea în baia călduță (*tepidarium*), pentru a ajunge în final în piscina cu apă rece (*frigidarium*).

Termele imperiale, în splendida maiestate a marmurei lor, au fost locul în care poporul roman a tradus în faptă acel ideal moral, căruia îi dă expresie Iuvenal, echivalând în latină un percept grecesc: *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano* (X, 356 – E de dorit să existe o minte sănătoasă într-un trup sănătos, varianta latină a expresiei grecești *Eu to soma kai ten psyxen ehein*.

---

[463] *Corpus Inscriptionum Latinarum (C.I.L.)*, II, 5181, tr.n.

[464] Plinius Maior, *op. cit.*, XXXVIII, 55.

Băile termale și minerale cu virtuți terapeutice se numeau *aquae* și erau puse sub protecția divinităților Esculap, Hygea, Hercules. Au existat în imperiul roman peste 100 asemenea stațiuni de tratament și totodată locuri de agrement pentru oamenii bogați, pe care le frecventau cu asiduitate și mondenele din aristocrația Romei, în compania unor tineri, dornici de aventuri. Băile nocturne, plimbările cu barca sub clar de lună și toate excesele unor asemenea escapade, petrecute în stațiunea Baiae, i le reproșează Cicero Clodiei, de curând văduvă, una dintre cele mai excentrice și răsfățate frumuseți ale Romei (*Pro Caelio*).

Izvoarele cu ape minerale de la *Baiae*, lângă Napoli, mult elogiate de Cicero, Plinius, Strabo pentru calitățile lor curative, erau foarte frecventate de romani, astfel că această stațiune a devenit cea mai vestită din întreaga Italie, începând cu ultimul secol al republicii (I a. Chr.) și continuând cu epoca imperială atât datorită tratamentului balnear propriu-zis cât și feluritelor distracții pe care le putea oferi. Stațiunea Baiae era situată într-o zonă cu climă blândă, cu o natură încântătoare, pe malul mării. Existau aici toate amenajările necesare curei propriu-zise și la fel de bine erau organizate momentele de agrement, constând în spectacole teatrale, plimbări cu barca pe lacul Lucrinus din apropiere, jocuri de noroc, unde se risipeau adevărate averi, petreceri fastuoase, prelungite până în zori. Pentru femeile dornice de distracții, această stațiune reprezenta o atracție irezistibilă, abil mascată sub pretextul curei balneare. Multe se îndreptau spre Baiae pentru a-și vindeca durerea după o dragoste pierdută, ispitite de posibilitatea unei noi legături. Se pare că nici femeile virtuose nu rămâneau indiferente la farmecul acestui loc mirific. Poetul Properțiu, neliniștit să-și știe iubita la Baiae, îi dedică o elegie (I, 11) în care o conjură să se întoarcă grabnic la Roma, căci „multe inimi se frâng de aceste țărmuri/ în veci primejdioase pentru cinstea femeii“ Epigramistul Marțial, care numea stațiunea Baiae *„țărm al fericitei Venus, dar încântător al sublimei naturi““* (I, 80), relatează, cu verva-i binecunoscută, cazul unei femei, plecată spre Baiae cu renumele virtuoasei Penelopa și întoarsă de acolo cu proasta reputație a Elenei, pentru că, la fel ca celebra eroină mitologică, își părăsise soțul pentru un amant mai tânăr. Atât pentru că reprezenta

un pericol moral, căci, așa cum spunea Ovidiu (*Ars amandi*, I, v. 275), „cine pleacă la Baiae pentru a se vindeca de o boală, se întoarce de acolo cu inima bolnavă", cât și pentru luxul și distracția, care sfidau morala tradițională, filosoful Seneca va numi această stațiune „lăcașul viciilor" (*sedes vitiorum*), stigmat care, departe de a fi infamant, a funcționat ca un soi de reclamă pentru amatorii de desfătări estivale, trăite ceva mai departe de ochiul fals moralist al Romei.

Între stațiunile devenite celebre pentru băile lor termale erau: *Aquae Sextiae* (azi Aix en Provence), *Aquae Calidae* (azi Vicky), *Aquae Flavianae* (în Alger).

4. *Ospețele*

După tonica plăcere a băii, romanii se gândeau, unii cu îngrijorare, alții cu desfătare, la masa de seară (*cena*), principala masă a zilei. Cei ce trăiau din expediente zilnice veneau la terme și în speranța de a-și procura o invitație la cină; suprema mândrie pentru unii era să poată spune că n-au cinat niciodată acasă (atât de solicitați fiind de toată lumea), fapt menționat uneori și în epitafurile pe care și le comandau. Când cina se lua în familie, se folosea sufrageria casei (*cenaculum*), dar pentru ospețele cu invitați dinafară, în arhitectura caselor bogate era prevăzută o încăpere specială, *triclinium*, al cărei nume vine de la cele trei paturi, fiecare cu câte trei locuri (*lecti triclinaria sau triclinia*) pe care se întindeau oaspeții, rânduite în jurul unei mese pătrate. Femeile, admise la ospețe după relativa lor emancipare, începând cu secolul II a. Chr., luau loc pe scaune în timpul republicii, la picioarele bărbaților, pentru ca, în vremea imperiului, și matroanele să se întindă pe *triclinia*, alături de soții lor. Pe aceste paturi, ușor înclinate, acoperite cu saltele și cuverturi, mesenii stăteau întinși, cu cotul stâng sprijinit de o pernă, cu picioarele atârnând, eliberate de încălțăminte și spălate de sclavii casei. Sălile de mese mai mari puteau fi prevăzute cu trei sau patru mese de câte 9 locuri, având în total o capacitate de maximum 36 de locuri. În lumea bună, una dintre regulile ospețelor era ca numărul mesenilor să nu fie mai mic decât cel al Grațiilor (3) și să nu-l depășească pe cel al Muzelor (9).

Spre sfârșitul republicii vor interveni unele schimbări în aranjarea sălilor de ospețe. În locul mesei pătrate sau dreptunghiulare, se vor introduce mesele rotunde sau ovale, ceea ce a determinat și modificarea paturilor, astfel că în locul celor trei paturi din jurul unei mese se va folosi unul singur în formă de semicerc, pe care încăpeau cinci până la opt oaspeți. Locurile de pe aceste paturi nu mai erau despărțite de perne, ci exista o singură pernă înspre masă, pe care comesenii își sprijineau coatele. Atât gazdele cât și invitații purtau la cină veșminte deosebite de cele de peste zi. În locul togii, bărbații îmbrăcau o haină ușoară și comodă, în culori vii (*vestis cenatoria*).

Pe mesele acoperite cu fețe de masă (*mantelia*) se aflau la îndemâna mesenilor cuțite, scobitori, linguri de diferite forme, linguriță, doar furculițele lipseau, fiind înlocuite de degete, fapt care necesita abluțiuni repetate între felurile de mâncare. Mâinile murdare de sosurile servite se putea șterge și cu o cocă special preparată, care se arunca apoi câinilor ce foiau pe sub mese. Fiecare invitat avea la dispoziție un șervet (*mappa*), pe care și-l putea aduce și de acasă pentru a se șterge și a-l umple cu bunătățile pe care nu le putea mânca. Serviciul era asigurat de sclavii din personalul casei (*ministratores*), care umblau agili printre paturi, răspunzând solicitărilor fiecărui musafir, supravegheați de un maestru de ceremonii (*triclíniarcha*). La banchetul din casa bogatului libert Trimalchio, descris de Petroniu, în romanul *Satyricon* (*Cena Trimalchionis*), povestitorul Encolpius, invitat pentru prima oară la un dineu de asemenea proporții, constată cu uimire că orice sclav de la acea masă, solicitat să facă un serviciu, îl făcea cântând, „ceea ce dădea impresia, spunea el, că te aflai la un spectacol de pantonimă, nu în sufrageria unui cap de familie“ Era desigur o excentricitate, prin care Trimalchio dorea să-și epateze musafirii. Pe pereții unui *triclinium* dintr-o vilă din Pompei, au fost pictate sfaturi de bun simț adresate personalului casei și convivilor: „Sclavul să spele cu apă picioarele mesenilor și să le șteargă, să ia seama să acopere patul cu o cuvertură de in!“; „Ia-ți privirile și ocheadele languroase de pe chipul soției vecinului tău și pe chip să-ți stea sfiala!“; „Evită, dacă poți, prin vorbe împăciuitoare scandalurile detestabile, iar de nu, poartă-ți pașii spre propria-ți

casă![465]" Se poate deduce din preceptele de mai sus, că, în timpul ospățului, spiritele se încingeau, mai ales în cea de-a doua parte a lui, *comissatio*, cheful propriu-zis. Femeile virtuoase nu participau în secolele republicane la etapa finală a dineului, căci, conform tradiției, doar curtezanele erau acceptate. Sub imperiu însă, matroanele obișnuiau să-și secundeze soții pe toată durata banchetului la care erau invitate, iar unele, dacă e să-l credem pe Iuvenal, beau cot la cot cu bărbații, fără a se sinchisi de privirile lor dezgustate sau ironice. Conform explicațiilor lui Macrobius, (*Saturnalia* II, 11), fondate pe unele observații ale naturaliștilor antici, femeile sunt totuși mai puțin predispuse a se îmbăta, datorită coeficientului mai mare de lichid din compoziția lor somatică, care poate dilua tăria vinului îngurgitat. Asemenea explicații erau, se vede, total necunoscute vechilor romani, care, așa cum am arătat, îi pretindeau femeii abstinența totală de la vin și exercitau în familie o riguroasă supraveghere în acest sens, prin dreptul sărutului (*ius osculi*).

Ovidiu adresează femeilor care participă la ospețe sfaturi utile privind ora sosirii, modul de a mânca și de a bea, pentru a nu face o proastă impresie comesenilor:

„Vino târziu, cuviincioasă păşind cât nu-s faclele-aprinse;
De ești urâtă, la cei care beau tu frumoasă părea-vei;
Și, chiar cusururi de ai, noaptea le va tăinui.
Ia doar în degete hrana; și-aici și-are loc gingășia;
Pofta să ți-o înfrânezi și să mănânci mai puțin.
De.ar fi văzut pe Elena mâncând cu prea lacomă poftă,
Paris ar fi murmurat: „Proastă răpire-am făcut!"
Tinere, nu vă stă rău când o cupă goliți la ospețe:
Totuși să beți doar atât cât sunteți pe picioare și limpezi,
Pân'nu vă par că-s doi inși, când voi doar unul priviți.
Ce rușinos e să vezi o femeie de vin amețită:
Cum s-ar putea apăra ea de străine-alintări?"[466].

La ospețele mari, pentru a doua parte a mesei (*comissatio*), oaspeții se împodobeau cu cununi de flori și se parfumau cu esențe

---

[465] Apud J. Carcopino, *op. cit.*, p. 332–333.

[466] Ovidiu, *Ars amandi*, III, vv. 752–766, trad. de Maria-Valeria Petrescu, în *op. cit.*,p.258.

puternice, importate din Orient. Se alegea prin tragere la sorți un conducător al chefului, numit *rex* sau *magister bibendi*, care stabilea proporția în care vinul trebuia diluat cu apă (nu se bea niciodată vin curat) și la ce intervale trebuia sorbit din pocale. Se țineau toasturi în cinstea celor prezenți sau absenți, ocazie cu care „regele ospățului" adresa îndemnul „*să bem paharul până la fund*" (*bibamus ex*). Pentru ca trăirea unor asemenea momente să fie plenară, ca un îndemn adresat oaspeților de a se bucura de clipele trecătoare ale vieții, se foloseau unele simboluri macabre ale morții, constând în mici schelete din os, prezente pe mese, sau în imagini de aceeași natură pe mozaicurile din sălile de mese, precum și în încrustații de schelete pe cupele de argint.

Petrecerea era agrementată de discuții literare, filosofice, politice, la care participau sub imperiu și femeile, unele cu o autentică competență, ironizată de Iuvenal; erau invitați pentru a distra oaspeții dansatori și dansatoare, actori de mimi, acrobați, dresori, aceste spectacole improvizate sporind farmecul distracției și făcând să fie cu adevărat râvnite invitațiile la ospețele celor ce-și permiteau o asemenea risipă.

Într-o satiră a lui Varro, citată de A. Gellius (XIII, 11), intitulată „*Nu știi ce aduce o seară foarte târzie*", sunt formulate indicații privind pregătirea și desfășurarea unui ospăț (*convivium*). Ospățul desăvârșit, spune Varro, trebuie să întrunească patru condiții: 1) să fie ales momentul potrivit; 2) locul să fie la înălțime; 3) pregătirea să fie deosebită; 4) să fie invitați oameni binecrescuți. În legătură cu conținutul cinei, autorul pretinde ca gazda să nu fie nici risipitoare, dar nici zgârcită și insistă asupra recomandării ca desertul să nu fie prea dulce, căci strică digestia. Discuțiile purtate în timpul ospățului nu trebuie să fie grave și neliniștoare, spune el, ci ușoare și antrenante, spre a încânta spiritul. Să nu se facă politică, recomandă Varro și să nu se citească orice lucrare, ci numai dintre cele ce folosesc și desfată.

Într-o scrisoare către un prieten, care încetase a mai lua parte la ospețe (*Ad familiares*, V, 24), Cicero afirmă că nimic nu procură o fericire mai mare decât asemenea reuniuni mondene. El consideră că în denumirea ospățului, romanii au fost mai ingenioși decât

grecii: spre deosebire de aceștia, care denumeau ospățul *symposion* (reuniune pentru a bea împreună) sau *syndeipnon* (reuniune pentru a cina împreună), romanii l-au numit *convivium* (conviețuire), pentru că este un prilej care înlesnește participanților o trăire intensă în comunitate și le procură neuitate clipe de desfătare.

Varietatea ospețelor romane, în ceea ce privește calitatea mâncărurilor și distracția propriu-zisă, se poate deduce și dintr-o scrisoare a lui Plinius cel Tânăr, în care-i reproșează glumeț unui prieten că preferase o altă invitație la cină: „Frumos îți stă! Spui că vii la cină, dar nu mai vii! Drept pedeapsă, îmi vei plăti până la ultimul bănuț, tot ce-am cheltuit și să știi că nu-i o nimica! Pregătisem pentru fiecare câte o lăptucă, 3 melci, 2 ouă, bere, vin îndulcit cu miere, zăpadă[467] (pe ea mai ales am să ți-o pun la socoteală, fiindcă s-a topit în vas), măsline, sfeclă, dovlecei și încă vreo mie de mâncăruri tot atât de alese. Ai fi putut asculta declamând un actor, un sclav citind o lectură sau un cântăreț din liră, sau – ca să vezi ce generos sunt – pe toți trei. Tu însă ai preferat să cinezi la nu știu cine: stridii, măruntaie de porc, arici de mare și să privești dansatoare spaniole. Rău ai făcut! Ce glume, ce râs, ce discuții elevate ar fi fost! S-o fi mâncând poate mai bine în multe case, dar să știi că nicăieri <nu se petrece> mai vesel, mai simplu, mai destins ca la mine. De aceea, încearcă și dacă nu-i vei refuza mai apoi pe ceilalți, să mă refuzi de fiecare dată pe mine"[468].

Ca și Horațiu (*Sermones*, II, v. 105), Plinius cel Tânăr nu se declară amator de o *cena dubia* (masa care te face să stai la îndoială, nehotărât ce să alegi din atâtea bucate) și acceptă o invitație la masă, cu următoarele condiții: „Voi veni la cină, dar să ne înțelegem: să fie ușoară, cumpătată, să abunde doar în discuții de tip socratic, dar și la acestea să nu se depășească măsura"[469]. În legătură cu opulența cinelor din casele aristocrate, Plutarh ne-a transmis câteva anecdote în viața lui Lucullus, prieten al lui Cicero, celebru gurmand, vestit pentru luxul și rafinamentul meselor sale[470]. Cea mai cunoscută

---

[467] Zăpada servea, începând cu epoca lui Nero, la răcirea vinurilor sau la prepararea unor băuturi reci și chiar a înghețatei, procurarea ei fiind destul de costisitoare.

[468] Plinius Minor, *op. cit.*, I,15, tr. n.

[469] *Ibidem*, III, 12, tr.n.

[470] Plutarh, *op. cit.*, *Lucullus*, 40–41.

este aceasta: Într-o zi, Lucullus, neavând oaspeți, cina singur și bucătarul i-a adus o cină modestă, motivând că nimeni nu mai era invitat: „Ce spui, l-a apostrofat mâniat stăpânul, oare nu știai că astăzi Lucullus va cina la Lucullus?“ În legătură cu același personaj, devenit un simbol al opulenței culinare, citățm din Plutarh și alte întâmplări amuzante. Când Pompei s-a îmbolnăvit, medicul i-a recomandat să mănânce stridii, dar sclavii i-au spus că așa ceva nu se găsește decât în casa lui Lucullus; Pompei a refuzat atunci „leacul“ prescris, exclamând: „Ei bine, deci dacă Lucullus nu ar duce o viață de lux, Pompei n-ar trebui să trăiască?“ Niște greci, ospătați mai multe zile în casa lui Lucullus, i-au spus acestuia că se rușinează pentru că din pricina lor s-au cheltuit zilnic atâția bani pe mâncare. „Într-adevăr, le-a spus amfitrionul, s-a pregătit ceva și pentru voi, grecilor, dar cele mai multe pregătiri aici se fac pentru Lucullus.“ Într-o zi, Cicero și Pompei, întâlnindu-l pe Lucullus, s-au autoinvitat la cină, rugându-l să nu facă nici o pregătire specială și neîngăduindu-i să ia legătura cu sclavii casei, pentru a pregăti o cină mai festivă decât de obicei. L-au lăsat doar să spună sclavului însoțitor, pe care l-a trimis acasă cu puțin înaintea lor, că în acea zi se va lua cina în Apollo, numele celei mai luxoase case a lui Lucullus, în care se pregătea zilnic, în eventualitatea unor oaspeți de seamă, un festin somptuos, foarte costisitor. În felul acesta Lucullus a înșelat vigilența celor doi musafiri, căci numele casei a fost ca o parolă pentru sclav. Cu acea ocazie, mai ales pe Pompei l-a impresionat măreția ospățului și somptuozitatea ambianței (paturile erau acoperite cu cuverturi brodate cu aur, cupele erau împodobite cu pietre scumpe).

În contrast cu cina fastuoasă a aristocraților Romei păgâne, va fi elogiată în cărțile creștine cina primilor coreligionarilor creștini, numită cu cuvântul grecesc *agape* (iubire), datorită caritații și bucuriei cu care o împărțeau între ei. Tertulian laudă frugalitatea și decența acestor mese, uzând, în bună tradiție retorică, de antiteză: „Acolo, ei nu se întind să mănânce înainte de a înălța o rugăciune către Dumnezeu. Se mănâncă pe măsura foamei. Se bea atât cât se cuvine unor oameni cu bun simț. Se astâmpără foamea și setea, atât cât se cade celui ce nu uită că și noaptea se cuvine să fie slăvit

Dumnezeu. Se vorbește, fiind știut că Dumnezeu ascultă!"[471]. Și Hieronim elogiază și recomandă în scrisori frugalitatea (*frugalitas*) meselor monahale, constând în legume, peștișori, fructe, o hrană simplă (*vilis cibus*), care să nu-ți dea senzația de sațietate, pentru ca spiritul să rămână treaz pentru îndeletniciri spirituale.

Viața mondenă era, se pare, la fel de animată și în orașele provinciale ale Italiei, fapt confirmat de săpăturile arheologice de la Pompei. Sezonul teatral trebuie să fi fost și acolo deosebit de bogat, judecând după cele două teatre pe care și le ridicaseră pompeenii, în repertoriul cărora erau incluse, spun inscripțiile parietale, tragediile lui Naevius și ale lui Seneca, comediile grecului Menandru, celebru la Pompei, atellanele (farse populare de origine oscă), mimii, pantomimele. Importanța acordată de locuitorii din Pompei jocurilor, poate fi dedusă din faptul că primul amfiteatru roman a fost ridicat la Pompei, fiind singurul edificiu refăcut după cutremurul din anul 62 p. Chr. Era situat în S–E orașului, într-un cartier mai puțin populat, frecventat cu plăcere de locuitori pentru frumusețea vilelor și grădinilor celor bogați. Jocurile erau oferite de *decemviri*, magistrați provinciali, aflați într-o permanentă emulație (cum o dovedesc afișele murale), pentru a oferi spectacolul cel mai fastuos. Pentru a susține jocurile, desfășurate uneori pe durata câtorva zile, erau recrutați și antrenați numeroși gladiatori, care formau, ca și la Roma, o trupă (*familia gladiatoria*) adăpostită în cazarma numită *ludus gladiatorius*. Inscripțiile de pe pereții pompeieni (*grafitti*) atestă extraordinara popularitate de care se bucurau și aici luptătorii arenei: sunt aclamați, li se fac caricaturi măgulitoare și li se laudă performanțele amoroase: „*Crescens* este stăpânul fetelor, *Celadus* face fetele să suspine și este bunul lor cel mai de preț." (C.I.L., IV, 4356). Nobilele pompeiene, încărcate de bijuterii, sfidau uneori opinia publică, pentru a petrece câteva ore în cabina unui gladiator din subteranele amfiteatrului. Un asemenea cuplu a fost unit pe vecie în același destin funest de catastrofa din 24 august 79, provocată

---

[471] Tertulian, *Apologeticum*, I, 39, tr. n.

de erupția Vezuviului. La Pompei, termele, în număr de trei, erau amplasate în locurile cele mai accesibile și mai frecventate. Fiecare din ele avea o parte accesibilă bărbaților, alta doar femeilor, conform obiceiului orașului. Momentele de destindere, procurate de baia propriu-zisă și de îngrijirile cosmetice care o urmau, făceau și deliciul pompeienilor. Un agrement deosebit îl constituiau băile marine, practicate în stabilimente specializate.

Aspectul modest al bucătăriilor din casele pompeiene lasă impresia că luxul ospețelor nu a fost excesiv în acest oraș provincial.

Chiar dacă sub raportul înlesnirilor, viața unui oraș de provincie, cum a fost Pompeiul, nu se poate compara cu aceea a metropolei romane, acest oraș a pierit sub cenușa Vezuviului, ducând cu el secretul unei fericiri, proclamate insistent de inscripțiile murale: „Aici locuiește fericirea"; „Oameni fericiți, fiți sănătoși!"; „Locul acesta este binecuvântat" (C.I.L., IV, 1454, 2320; 1347).

Cap. V ▪ Prototipuri feminine în literatura și iconografia romană

Scriitorii latini care și-au asumat posturi moralizatoare, îndeosebi istoricii, convinși că „istoria este un dascăl al vieții" (*historia magistra vitae*), au lăsat posterității figuri feminine pregnante prin virtuțile sau viciile lor, admirate sau incriminate în baza unui cod etic consuetudinar, în care devotamentul conjugal și matern era datoria supremă a femeii, iar orice abatere de la acest etalon etic era considerată o anomalie a firii. Un asemenea devotament, păstrat în viață și dus uneori în moarte, i-a putut impresiona într-atât pe poeți, prozatori și chiar pe artiștii plastici, încât să lase posterității figuri feminine pregnante, cu o tărie de caracter ce impune veneratie și respect, față de care, semenele lor cu un comportament contrar par adevărați monștri.

Așa cum am menționat anterior, galeria virtuoaselor romane este inaugurată de celebra *Lucreția*, soția lui Tarquinius Collatinus, cea care și-a luat singură viața pentru că a fost silită să-și încalce fidelitatea conjugală, pângărită de fiul regelui de atunci al Romei, etruscul Sextus Tarquinius. În intenția ei, sinuciderea a fost un act pilduitor, pentru ca „nici o femeie, lovită de dezonoare să nu supraviețuiască" (T. Livius, IV, 4). La această figură legendară, numită de Valerius Maximus *dux Romanae pudicitiae* (căpetenia pudorii romane), se va raporta, ca la un etalon suprem al virtuții feminine, întreaga literatură romană, din care ne-am propus să prezentăm câteva figuri feminine de o mare moralitate sau de o la fel de mare imoralitate.

O minunată elegie a lui Properțiu, considerată a fi capodopera poetului, o prezintă pe *Cornelia*, fiica lui P. Cornelius Scipio și soția

lui L. Aemilius Paulus Lepidus, moartă în floarea vârstei, adresând de dincolo de moarte soțului și copiilor ei îndemnul de a-și continua viața și de a-i păstra o bună amintire, pentru conduita ei fără pată:

„Când, cu făclia de nuntă am zis fecioriei adio,
Părul când l-am încins ca o matroană cu panglica albă,
Lumii vestește tu Paul, cu vorbe săpate în piatră,
Singur bărbat te-a avut Cornelia – smulsă în floare!
Anii trecură dar eu tot castă la suflet rămas-am,
De la nuntire și până-mi aprinse făcliile morții.
Eu din natură în sânge purtam puterea virtuții.
Binele nu îl făceam cumva de teama pedepsei.
Oricât de aspru aș fi judecată, eu n-am nici o pată.
Eu am meritat să port veșmântul de mamă
Căci am adus iubitului soț copii și nădejde
Asta e plata cea mare, triumful și slava femeii,
Ca lăudată să fie de toți când rugul o-nghite!"

Mândră de calitatea ei de soție exemplară, Cornelia își îndeamnă fiica să-i urmeze exemplul:

„Fiica mea, soț să nu ai decât unul, ca mine, mama ta dragă!"

Este emoționant și îndemnul adresat de ea, pe de o parte soțului de a veghea asupra copiilor și a casei, pe de alta copiilor de a-și iubi tatăl, iar dacă acesta va aduce în casă o altă soție, le cere să o respecte, ascunzându-și dorul după mama dispărută:

„Paule, tu la ai noștri copii fii-le mamă,
Grijile toate ce-am dus, acum pe tine te-apasă
Copii, păstrati-vă seama, tata e-al vostru,
Fiți liniștiți: răbdarea e totul, când jalea te-nvinge.
Nu lăudați prea des pe mama – cu vorbe se poate
Să o jigniți pe a doua, grăind cu drag despre mine.[472]"

O altă *Cornelia*, din aceeași stirpe a Scipionilor, care a dat Romei femei de o aleasă noblețe și tărie sufletească, a fost fiica lui L. Cornelius Scipio și soția lui Pompei. Foarte instruită, ca toate femeile din această familie, care a încurajat educația enciclopedică de tip elen, Cornelia, așa cum o prezintă poetul Lucan în epopeea

---

[472] Properțiu, *Elegii*, IV, 11, trad. de Gr. Tănăsescu, în vol. *Antologia poeziei latine*, pp. 145–146.

Pharsalia, i-a fost soțului ei o fidelă tovarășă (*fida comes*), însoțindu-l în tabăra militară de la Pharsalos, unde s-a dat bătălia decisivă în războiul civil dintre Caesar și Pompei (48 a. Chr.). Neliniștit de soarta bătăliei, în preziua ei, Pompei, (căruia toți i se adresau cu cognomenul *Magnus*) e hotărât să o îndepărteze pe Cornelia din tabără, trimițând-o la Mitylene, în Lesbos, pentru a o feri de consecințele unei eventuale înfrângeri. Dialogul dintre cei doi soți este tandru și pasionat, iar replica Corneliei este pe măsura devotamentului și afecțiunii pentru soțul ei:

„Nu am de ce s-acuz soarta și zeii, mărite Pompei,
că-mi distrug căsnicia,
Nu o-ngopăciune pune-azi capăt iubirii noastre de soți,
Nici pălălaia funestă a mult blestematului rug.
Nu-s nici repudiată de soț precum o femeie plebeie.
Să rupem legământul nupțial, vrei tu, fiincă vine dușmanul,
Să facem pe voie socrului tău[473]. Așa bine-mi cunoști tu,
Mărite, credința?
Poți crede că eu mi-aș afla siguranța, departe de tine?
N-am mai împărțit noi o unică soartă?
Îmi poruncești cu cruzime să-mi scap viața de-o mare năpastă,
Și când încă tu speri să învingi, eu să nu-ți fiu alături?
Iar de-o fi dat să fii biruit, eu, care sunt gata,
Să nu fiu o sclavă, ci să te urmez printre umbre,
Să aflu vestea fatală-ntr-o țară străină?“[474]

Tot în epopeea lui Lucan, o exemplară pereche conjugală o formează Cato cel Tânăr[475] și *Marcia*, cuplu care a trăit, după informația autorului, o ciudată aventură conjugală. Marcia era a doua soție a lui Cato și-i dăruise trei copii, ca o matroană conștientă de menirea ei. Prietenul lui Cato, celebrul orator Hortensius, îmbătrânind și nedorind să moară fără urmași, i-a cerut acestuia ajutor. Cato s-a gândit mai întâi să i-o dea de soție pe fiica sa Porcia, dar cum aceasta

---

473 Pompei fusese căsătorit înainte cu Iulia, fiica lui Caesar.

474 Lucan, *Pharsalia*, V, vv. 762–775, tr. n.

475 Cunoscut sub cognomenul *Uticensis* (din Utica), după numele orașului african, unde s-a sinucis, după victoria lui Caesar asupra lui Pompei, la Pharsalos, în 48 a. Chr.

nu a fost de acord să renunțe la căsnicia ei, din devotament față de prietenul său, Cato a acceptat sa i-o „împrumute" lui Hortensius pe soția sa Marcia, a cărei fecunditate fusese dovedită. Consultată în această privință, Marcia a acceptat; a divorțat de Cato, s-a căsătorit cu Hortensius și i-a asigurat perpetuarea familiei, dăruindu-i doi copii. După moartea acestuia s-a reîntors la Cato, cu care s-a recăsătorit. Lucan stăruie asupra austerității acestui secund mariaj, care n-a mai necesitat reînnoirea legăturilor trupești: Cato a primit din nou în căminul conjugal, nu o soție ci pe mama copiilor săi. Ironic, Caesar, spunea că o reprimise îmbogățită de averea lăsată de Hortensius. Fiecare dintre cei doi soți își făcuse însă datoria, nelăsându-se dominați de simțuri sau afecte. Povestea lor, care pe noi, modernii, ne poate descumpăni, aderă însă perfect la conceptul de *virtus Romana*, fundament statornic al moralei romane tradiționale.

În vorbele prin care încerca să-l înduplece pe Cato să o reprimească în fostul ei cămin, Marcia insistă asupra dorinței de a fi partașă (*comes*), la grijile și primejdiile cu care se confruntă soțul ei, ca partizan al lui Pompei, în timpul războiului civil și își exprimă ferm dorința de a-l urma în tabăra militară, pentru a nu fi mai prejos de Cornelia, soția lui Pompei:

„Primește-mi, o Cato, din nou acel legământ neștirbit
al străvechii uniri,
Dă-mi titlul de soață, chiar de nu-mpărțim patul
Fă ca pe-al meu mormânt să scrie c-am fost a lui Cato,
Spre a nu se-ntreba cineva mai pe urmă, de fost-am trădată
Ori poate gonită de tine, din prima mea căsnicie.
Tu nu mă primești înapoi ca părtașă la bine și fală,
Vin să iau parte la griji și la chinuri, ce-s multe.
Dă-mi voie și mie să te-nsoțesc pe câmpul de luptă
De ce să rămân eu acasă și numai Cornelia să fie acolo?"[476]

Tacit o prezintă pe *Paulina*, tânăra soție a lui Seneca, decisă să moară alături de filosof, când Nero i-a notificat acestuia ordinul de a se sinucide, în urma bănuielii de a fi participat la un complot împotriva lui (conspirația lui Piso). Ea și-a tăiat venele odată cu soțul

[476] Lucan, *op. cit.*, III, vv. 341–349, tr. n.

ei și l-ar fi urmat în moarte, dacă Nero, informat de sacrificiul ei, care ar fi martirizat-o în ochii opiniei publice, n-ar fi poruncit să fie oprită. Descrierea acestei scene patetice, apoi a chipului îndurerat și palid, pe care văduva lui Seneca l-a păstrat în acei câțiva ani, pe care i-a mai trăit, exprimă emoția profundă a autorului, resimțită chiar după o jumătate de secol de la întâmplarea acestei drame conjugale[477].

Aceeași admirație o va resimți și Plinius cel Tânăr pentru curajul *Arriei*, descris într-una din cele mai impresionante scrisori ale sale. Căsătorită cu senatorul Paetus Caecina, Arria a trăit durerea de a i se îmbolnăvi în același timp și soțul și fiul. Pentru fiu, toate încercările de a-l salva au fost zadarnice și mama i-a pregătit discret înmormântarea și i-a urmat cortegiul funebru, fără a-și trăda față de soț disperarea. Când intra în camera soțului bolnav și acesta se interesa de starea fiului, ea îl asigura că îi merge bine, dar, ieșind din cameră, se lăsa în voia lacrimilor, până atunci stăvilite. Prin acest efort, mai presus de omenesc, ea și-a salvat atunci soțul. N-a putut să-l scape, însă, de răzbunarea împăratului Claudius, în anul 42 p. Chr., atunci când, implicat într-un complot, Paetus a fost arestat sub ochii ei, în provincia Illyricum, unde îl însoțise. Soldații nu i-au permis Arriei să-și urmeze soțul la Roma, dar ea a închiriat o mică ambarcațiune și a venit după el. Văzându-l pe împăratul Claudius neînduplecat în hotărârea-i funestă, Arria s-a hotărât să moară împreună cu soțul ei. Ginerele ei, Thrasea, a încercat s-o înduplece și a întrebat-o dacă ar accepta ca și fiica ei să facă același sacrificiu: „Dacă fiica mea, ar fi trăit cu tine tot atât de mult și în aceeași înțelegere, cum am trăit eu cu Paetus, aș fi de acord" – i-a replicat ea. Când a sosit pentru Paetus clipa fatală, Arria a scos din haină un pumnal, și-a străpuns pieptul, apoi, smulgându-l din rană, l-a întins soțului ei, rostind, spune Plinius, acele nemuritoare vorbe: *Non dolet, Paete!* (Nu doare, Paetus!)"[478]

Alături de aceste exemple, oarecum de excepție, societatea romană a imperiului a cunoscut numeroase soții nobile, virtuoase și pure, cu o căsnicie ireproșabilă. Plinius cel Tânăr o menționează pe soția prietenului său Macrinus, care „trăise cu soțul ei treizeci și nouă de ani, fără o ceartă, fără o îmbufnare, într-o înțelegere fără

---

[477] Tacit, *op. cit.*, XV, 62.

[478] Plinius Minor, *op. cit.*, III, 16.

nori și într-un respect reciproc"[479]. Plinius însuși s-a bucurat de o fericire senină în a treia sa căsnicie cu tânăra *Calpurnia*, pe care o elogiază pentru finețea, discreția, iubirea și fidelitatea ei neîntrecute. Calpurnia își educase gustul pentru literatură, pentru a-i putea fi alături ca egală și a-i împărtăși emoțiile și succesele în acest domeniu. Absența unuia din casă era pentru cel rămas o grea încercare: Calpurnia mângâia și orânduia mereu cărțile lui, așezându-le în locurile unde obișnuia el să lucreze, iar Plinius, în absența ei, își îndrepta zadarnic pașii spre camera unde era obișnuit să o vadă[480].

Și pe tronul Romei s-au perindat împărătese demne de a purta, pentru devotamentul arătat soților lor, titlul de *Augusta*, conferit prin testament de Augustus soției sale *Livia*. Suetonius redă ultimile cuvinte adresate de împăratul muribund soției sale Livia, în clipa supremă: „Adio, Livia, fii fericită și adu-ți aminte de căsnicia noastră!"[481] Livia era descendenta a două ilustre familii patriciene din *gens Claudia*, care numărau multe nume de preoți, consuli, cenzori și dictatori, vestiți prin faptele lor civice. După părerea unor istorici (Velleius Paterculus), căsătoria lui Octavian cu Livia, pe care a despărțit-o de primul ei soț, Tiberius Claudius Nero, însărcinată fiind cu al doilea copil al ei, s-a datorat dorinței viitorului împărat, descendent dintr-o familie recent înobilată din Veletri, de a se lega mai puternic de vechea nobilime romană. Pe de altă parte, și aristocația romană a fost se pare interesată de încheierea acestei căsătorii, pentru a-și rezolva interesele politice. Timp de jumătate de secol, Livia va sprijini discret interesele acestei aristocrații, în calitatea ei de soție a lui Augustus. Istoricii și biografii spun că această femeie de viță veche patriciană, cu o minte echilibrată, superioară ca intelect soțului său, și-a păstrat demnitatea și virtutea în mijlocul unei societăți cu o morală libertină. Nimeni nu a putut vreodată să o acuze de desfrâu sau orgoliu și ea a știut să sacrifice multe din ambițiile de suverană intereselor politice ale soțului său. Gloria, bogăția, adulația cu care era înconjurată n-au corupt-o ca pe alte împărătese, care i-au urmat pe tronul Romei. Simplitatea vieții

---

479 *Ibidem*, VIII, 5.

480 *Ibidem*, VI, 4; VII, 7.

481 Suetonius, *op. cit.*, *Vita Augusti*, 99.

ei concorda cu planul de austeritate inițiat de Augustus, pentru a diminua luxul și imoralitatea societății romane. Disprețuind activitățile mondene, Livia se dedica celor domestice, supraveghind munca sclavilor și educația copiilor. Concordia conjugală a cuplului imperial Augustus – Livia a sporit odată cu timpul și, celor care căutau să afle secretul acestei armonii, ea le spunea că a fost totdeauna credincioasă și virtuoasă, ocupându-se personal de tot ceea ce-i era pe plac soțului ei și neamestecându-se în treburile sale. Augustus avea o sănătate șubredă și prezența Liviei alături de el era cel mai bun leac, de aceea ea trebuia să-l însoțească în toate călătoriile. În timpul îndelungatei vizite pe care a făcut-o în provinciile orientale al imperiului, în anul 22 a. Chr., Livia ducea pe corabie o capră, pentru a-i oferi zilnic soțului ei lapte proaspăt. Copleșit de o atât de mare solicitudine, împăratul o lăuda cu orice prilej senatului și mulțimii, astfel că, în ochii romanilor, Livia reprezenta perfecțiunea virtuților feminine și conjugale, aureolate de frumusețea ei fizică și de nobila ei ascendență. I s-au dedicat, mai ales în Orient, statui, capele, ceremonii și împăratul însuși încuraja această admirație și loialitate a supușilor față de soția sa. Liviei îi plăcea să se arate în public înconjurată de elita femeilor din pătura senatorială și ecvestră și deseori cobora chiar în mijlocul mulțimii, cum s-a întâmplat în timpul unui incendiu, când a fost văzută supraveghind stingerea lui. Suetonius susține că Augustus a iubit-o și stimat-o pe Livia toată viața, ceea ce nu l-a împiedicat însă să facă unele pasiuni extraconjugale, cum a fost și aceea pentru Terenția, soția lui Maecenas, pe care a avut odată nefericita idee să o invite să se măsoare cu Livia într-un concurs de frumusețe. Istoricul Dio Cassius reproduce o întâmplare, din care reiese că împăratul se străduia să păstreze în public impresia că-și domina soția. Când senatorii și-au înmulțit protestele cu privire la conduita imorală a femeilor, îndemnându-l să ia măsuri împotriva corupției moravurilor, „amară ironie la adresa cuiva care avea el însuși mai multe amante“, comentează istoricul, el le-ar fi răspuns: „N-aveți decât voi înșivă să vă sfătuiți soțiile și să le porunciți, așa cum fac eu cu a mea“. La auzul acestor vorbe, senatorii au insistat pe lângă împărat, susține Dio Cassius, să le destăinuie secretele „dominației“ sale conjugale și Augustus s-a văzut nevoit să

le dea „unele sfaturi despre îmbrăcăminte și despre celelalte podoabe, fără a se sinchisi câtuși de puțin că spusele lui nu se potriveau cu realitatea“[482]. Cedând insistențelor senatului, Augustus va reglementa, prin legile iuliene, acele aspecte ale moralității, care fuseseră compromise, susținea el, datorită războaielor civile, inițiativă discret încurajată și de Livia. Testamentul lăsat de Augustus îi aducea Liviei o avere considerabilă, adopțiunea în familia Iulia și titlul de *Augusta*, în virtutea căruia ea devenea părtașă egală a puterii supreme în stat, situație care însă îl va stingheri pe fiul ei, viitorul împărat Tiberius.

Devotamentul conjugal al Liviei se va manifesta constant și față de memoria lui Augustus. Cu ocazia funeraliilor lui, ea a vegheat timp de cinci zile, îndoliată, lângă catafalcul imperial. S-a îngrijit apoi de construirea templui închinat defunctului împărat, apoteozat după moarte (*divus Augustus*), în care va sluji în calitate de preoteasă. A organizat jocuri funebre în amintirea celui dispărut și i-a ridicat numeroase statui onorifice. Cele mai pregnante cuvinte despre meritele acestei femei le întâlnim la Tacit (*Annales*, V, 1): „Prin castitatea căminului său, ea amintește de castitatea străvechilor moravuri, întrecând chiar, prin purtarea sa îndatoritoare, tot ce a fost lăudat la femeile din vremurile de demult. Severă ca mamă, plăcută ca soție, s-a potrivit de minune cu soțul său în ablitatea diplomatică“[483]. Statuile Liviei o reprezintă ca pe o femeie frumoasă, calmă și maiestoasă, așa cum dorea ea să fie văzută și admirată de supuși.

Față de acest impresionant cortegiu de elogii ale primei împărătese a Romei, exegeza modernă manifestă unele rezerve. Dintre acestea, punem în discuție opiniile medicului Gregorio Marañon, preocupat de viața împăratului Tiberius, fiul Liviei, ca de un caz patologic[484]. După părerea sa, pentru Tiberius, mama sa Livia a rămas mereu o adulterină, chiar dacă oficial nu a fost considerată ca atare. „Livia, unită cu Augustus, spune Marañon, a păstrat întreaga ei viață dușmănia împotriva familiei soțului ei, care cu puțin înainte de măritiș îi persecutase pe ai săi. Ea l-a cucerit și acceptat ca soț, ca să-l învingă, așa cum fac femelele unor specii de insecte. Poate că

---

482 Dio Cassius, *op. cit.*, LIV, 16, tr. n.

483 Tacit, *op. cit.*, V, 1, tr. n.

484 Gregorio Marañon, *Tibére*, Ed. Nouvelle Revue Française, Paris, 1944.

în forul ei interior, în răceala ei afectivă, ea prețuia calitățile umane ale lui Augustus, dar această prețuire nu era incompatibilă cu ura pentru obârșia lui. Când o femeie răspunde infidelităților soțului printr-o credință neîntinată și o trecere cu vederea a greșelilor lui, explicația e că, procedând astfel, ea recolta un dublu avantaj. Viața sentimentală și sexuală a Liviei dă de altfel impresia că, la fel ca multe femei ambițioase, suferea și ea de frigiditate. Puține lucruri ne pot da o idee despre neasemuita valoare politică a lui Augustus, ca abilitatea excepțională cu care a știut să împace atitudinea soției cu pacea conjugală. A continua un asemenea joc, zi de zi, vreme de cincizeci de ani, cu femeia care împărtășea viața căminului lui, presupune mai multă diplomație și energie decât păstrarea păcii între nenumăratele neamuri care alcătuiau Imperiul Roman"[485]. După părerea lui Marañon, Livia nu-l iubea pe Augustus, Augustus așișderea, iar Tiberiu îi ura pe amândoi. El opinează că Livia nu-și iubea nici fiul, și chiar dacă s-a dovedit o aliată a lui în cucerirea puterii, pe cei doi îi separa „o prăpastie de patimă instinctivă"

În aceste condiții, Marañon consideră explicabil comportamentul viitorului împărat, stăpânit de resentimente care i-au afectat viața interioară, astfel că retragerea sa din Roma, în cele mai importante momente, începând cu ezitarea de a accepta puterea la moartea lui Augustus, s-ar fi datorat nu motivelor invocate de el, ci ranchiunei lui tenace[486].

Între nepoatele lui Augustus, s-a distins prin comportamentul ei de de soție castă, demnă și prolifică (la 26 de ani avea deja 9 copii), adevărat simbol al matroanei romane, *Agrippina Senior*, fiica Iuliei și nepoata lui Augustus. „Avea o fire cam pătimașă, dar, fiind o femeie cinstită și iubindu-și soțul, aceste însușiri făceau ca sufletul ei nestăpânit să fie totuși bun"[487]. În acele vremuri tulburi, soarta Agripinei avea să demonstreze că, la curtea lui Tiberius, virtutea era mai periculoasă decât viciul. Mândră de devotamentul ei conjugal și de reputația ei de femeie virtuoasă, stăpânită de furii necontrolate și

---

485 *Ibidem*, p. 98–100.

486 Apud D. M. Pippidi, *Studii de istorie și epigrafie*, București, Ed. Acad. R.S.R., 1988, capitolul *Între medicină și istorie – cazul Tiberiu*, pp. 83–90.

487 Tacit, *op. cit.*, I, 33, tr. n.

de elanuri imprudente, Agrippina își va atrage dușmănii, care îi vor pregăti pieirea. Nu-și părăsea niciodată soțul (Germanicus) nici în Roma, nici în campaniile militare, atât din afecțiune pentru el, cât și pentru a-l ajuta să-i facă opozitie lui Tiberius. Ea se amesteca și în treburile militare ale soțului său, luând asupra sa îndatoririle unui adevărat comandant. În floarea vârstei, la 34 de ani, Germanicus moare (se pare otrăvit) în Antiochia și Agripina, bolnavă și istovită de jale, purtând în suflet dorința răzbunării, se întoarce în Roma. „Toți erau cuprinși de milă, scrie Tacit, văzând că femeia cea mai distinsă prin noblețe, obișnuită până mai ieri să fie înconjurată de cei ce o respectau și o fericeau pentru căsnicia ei frumoasă, purta acum la piept, rămășițele pământești ale soțului, nesigură de răzbunare, îngrijorată pentru soarta ei și a nefericiților copii, având să înfrunte și de acum înainte, de atâtea ori, loviturile sorții“[488]. Această virtuoasă, dar imprudentă văduvă, care s-a purtat cu agresivitate față de Tiberiu, pe care îl socotea vinovat de moartea lui Germanicus, a fost acuzată de complot și, din ordinul împăratului, trimisă în exil, unde va muri, din voia ei, de inaniție.

Și alte împărătese romane au urmat exemplul Liviei, între ele meritând a fi menționată *Plotina*, soția lui Traian, care a împărtășit răspunderile împăratului, însoțindu-l în expedițiile militare, precum și *Iulia Domna*, soția lui Septimius Severus. Deși nu era de origine romană, ci siriană, Iulia Domna, devenită împărătească, a știut să arate, prin devotamentul față de soțul și fiii săi, sentimentele unei adevărate matroane romane, binemeritând toate titlurile acordate de consortul său imperial: „Mamă a patriei, a senatului, a soldaților“ (*Mater patriae, senatus, castrorum*).

La antipod, literatura romană a păstrat și numeroase figuri feminine, care și-au nesocotit îndatoririle conjugale, sfidând morala tradițională și abuzând de toate libertățile, acordate oficial sau asumate din proprie inițiativă de femeia romană de-a lungul timpului. La fel ca virtuoasele lor semene, anterior menționate, acestea erau descendente ale unor familii ilustre, unele ajungând chiar împărătese ale Romei. Le-am amintit anterior pe *Flavia*, fiica

---

488 *Ibidem*, II, 75, tr. n.

lui Sulla și soția lui Milo și pe *Pompeia*, a doua soție a lui Caesar, implicate în situații de adulter, devenite publice. Oricât de indulgent față de libertățile îngăduite femeilor a fost Cicero, el nu a putut rămâne nepăsător față de comportamentele, cu adevărat scandaloase, ale unor femei nobile, care maculau reputația lor și a neamului din care se trăgeau. O asemenea descendentă de neam patrician a fost *Clodia*, din familia Claudia, de origine sabină, pe care libertinajul moravurilor ei a implicat-o în scandaluri publice, cum a fost și procesul intentat tânărului ei amant, Caelius, acuzat că ar fi vrut să o otrăvească. Apărându-l pe Caelius, în discursul *Pro Caelio*, Cicero îi face Clodiei aspre imputări în privința moravurilor ei ușoare, care o făceau să semene nu cu o curtezană de lux (*meretrix*), ci cu o prostituată (*procax*). Văduvă, Clodia încălcase obligația doliului și a recluziunii, impusă femeii, afișându-se la spectacole, jocuri publice, în stațiuni balneare, în compania unui anturaj frivol, format din tineri amatori de aventuri, (cum era de altfel și Caelius).

Și în familiile imperiale au existat femei cu un comportament frivol. Intențiile lui Augustus de a redresa moravurile contemporane, cu mult decăzute față de condiția lor originară, au fost, în bună măsură, compromise de purtarea libertină a fiicei sale *Iulia* și a nepoatei omonime, fiica acesteia. Iulia, fiica lui Augustus, aparținea generației de tineri, care crescuse sub ocrotirea păcii întronate de principe, necunoscând tragedia războaielor civile. Frumoasă și cultă, ea prețuia excesiv luxul și fastul, pe care le cultiva și afișa cu îndrăzneală. Lipsită fiind de prudența mamei sale vitrege (Livia), Iulia nu accepta să poarte haine de lână, țesute în casă, cu care se mândreau Augustus și Livia și iubea veșmintele scumpe de mătase, importate cu prețuri foarte mari din Orient. Macrobius (*Saturnalia*, II, 5) evocă însă, caracterul ei, plin de omenie, cultura literară și gingășia care o făceau iubită, fără a uita să amintească viciile și capriciile ei, care îi făceau pe cei ce o cunoșteau să se mire cum pot coexista în aceeași persoană porniri atât de deosebite. Împăratul însuși a oscilat o vreme între dragoste, înțelegere paternă și nemulțumire față de latura frivolă a firii ei, amăgindu-se că fiica sa are un temperament exuberant, dar că este poate nevinovată, de vreme ce toți copiii (patru la număr), pe care îi născuse, semănau soțului ei, Agrippa.

Chiar prietenii din anturajul Iuliei, care știau cu câtă ușurință își oferea ea trupul, se mirau cum de copiii ei semănau totuși cu tatăl lor. Odată, când Augustus i-a dat ca exemplu anturajul serios al Liviei, atât de deosebit de grupul de tineri eleganți și ușuratici, pe care îi frecventa Iulia, ea i-a răspuns râzând: „*și ei vor îmbătrâni odată cu mine*", cu alte cuvinte, și ea va avea în jur oameni gravi, când va atinge vârsta mamei sale vitrege. Cât timp încă trăia mai vârstnicul ei soț Agrippa, Iulia a încălcat *Lex Iulia de adulteriis*, promulgată de Augustus, afișându-și public relația cu tânărul și elegantul aristocrat Sempronius Gracchus. După moartea lui Agrippa, fiindcă *Lex Iulia de maritandis ordinibus* o obliga să se recăsătorească, Augustus a căsătorit-o cu Tiberius, fiul Liviei, silindu-l pe acesta să divorțeze de o soție iubită și fidelă, Agrippina. Tiberius, care avea aceleași principii austere ca și mama sa în privința vieții de familie, își dorea o soție pioasă, cu moravuri cinstite, econoamă și supusă, postură incompatibilă cu libertina Iulia. Între cei doi, după moartea primului lor născut, se va naște discordia, mai ales că Iulia reluase legăturile cu Sempronius Gracchus. Pentru a evita un scandal public, Tiberius refuză să denunțe pretorului adulterul soției sale, așa cum îl autoriza *Lex Iulia de adulteriis*, dar nu va mai conviețui cu ea, retrăgându-se, fără vreo explicație în insula Rhodos. Livia, o vreme discretă față de purtarea Iuliei, i-a adus în cele din urmă la cunoștință împăratului o serie de acuzații, întărite de probe, cu privire la adulterele fiicei sale. Îndurerat și dezamăgit, Augustus a cerut imediat o anchetă oficială, care a confirmat toate incriminările Liviei, astfel că, pentru a respecta prevederile legii propuse de el, împăratul i-a impus Iuliei pedeapsa prevăzută pentru adulterini, exilul, trimițând-o într-o insulă pustie, Pandataria, pentru tot restul zilelor ei. Iată în acest sens relatarea lui Suetonius: „Fiicei sale exilate i-a interzis vinul și orice fel de lux, contactul cu orice bărbat, liber sau sclav, fără a i se fi cerut avizul... Abia după 5 ani i-a îngăduit să plece din insulă pe continent și să aibă parte de un tratament mai blând. Nu a vrut însă niciodată să o ierte, în pofida repetatelor rugăminți ale poporului roman și le-a urat tuturor să aibă asemenea fiice și neveste"[489].

---

[489] Suetonius, *op. cit.*, *Vita Augusti*, II, 65, tr.n.

Cu o exagerare de curtean zelos, Velleius Paterculus, istoric contemporan cu Augustus, se indignează de „furtuna care s-a dezlănțuit în casa acestuia, rușinoasă de povestit și cumplită amintirii": „Într-adevăr, fiica lui, Iulia, prin toate faptele ei, uitând de un atât de mare părinte și bărbat, fie din exces, fie din desfrâu, nu a lăsat nefăcut nimic din tot ceea ce poate face sau suporta cu înjosire o femeie și își măsura măreția condiției sale prin îngăduința de a păcătui, revendicând, ca pe ceva cuvenit, tot ceea ce-i făcea plăcere... Relegată în insulă și sustrasă privirilor patriei și ale părinților, a însoțit-o totuși mama ei, Scribonia, și i-a rămas alături, ca părtașă voluntară a exilului"[490]. Curând, Augustus avea să fie obligat la o nouă măsură punitivă, căci Iulia cea tânără, fiica exilatei, aidoma mamei ca moravuri, va lua și ea drumul exilului și, odată cu ea poetul Ovidiu, nelipsit din anturajul ei[491].

În legătură cu Iulia, fiica lui Augustus și soția împăratului Tiberius, același medic Marañon, citat anterior, dă o nouă interpretare afirmației lui Tacit, că „ea fusese soția lui Tiberiu și-l disprețuise ca pe unul ce nu-i era egal" Atitudinea disprețuitoare a Iuliei, consideră el, se explică prin relațiile ei intime cu Tiberiu. De altfel Iulia îi scrisese tatălui ei o scrisoare, se pare pierdută, în care ar fi menționat anomaliile și excesele sexuale ale lui Tiberiu, pe care mai târziu acesta, devenit împărat, le va ascunde de ochii Romei în reședința sa din insula Capri. Marañon e de părere că nu de asemenea extravaganțe s-ar fi plâns Iulia, ci de incapacitatea conjugală a soțului[492].

Cea mai celebră dintre femeile imperiale pentru imoralitatea sa rămâne *Valeria Messalina*, cea de a treia soție a împăratului Claudius. Era fiica lui Marcus Valerius Messala și a aristocratei

---

490 Velleius Paterculus, *op. cit.*, II, 100, 2, tr.n.

491 Drept cauze ale exilului său tomitan, de fapt o *relegatio*, pedeapsă aparent mai blândă decât exilul, Ovidiu invocă binomul *carmen et error;* prima vină se referă la poeziile sale de dragoste, considerate a fi încurajat comportarea libertină a tinerilor de vârsta Iuliei, cea de-a doua, trecută obstinat sub tăcere de poet (*culpa silenda*), pare să fi fost de natură politică sau morală (cf. Aldo Luisi, Nicoletta F.Berrino, *Carmen et error*, Bari, Edipuglia, 2008).

492 Gregorio Marañon, *op. cit.*, pp. 57–58.

Domitia Lepidia și strănepoată a surorii lui Augustus, Octavia. Între ea și Claudius era o diferență de vârstă de 30 de ani, căci împăratul împlinise 50 de ani, iar ea avea mai puțin de 20 de ani în anul când s-au căsătorit (40 p. Chr.). I-a născut lui Claudius doi copii, pe Tiberius Claudius Germanicus, numit și Britannicus, și pe Octavia, viitoarea soție a lui Nero. Sculpturile în bronz și în marmură, ca și cameele imperiale, o reprezintă cu obrazul plin, cu nasul ușor arcuit, cu un păr bogat, despărțit la mijloc de o carare, pe chip citindu-i-se trăsăturile menționate și de autorii romani, senzualitatea, cruzimea, lăcomia (cf. Tacit, Suetonius, Plinius cel Bătrân, Iuvenal). Dio Cassius scrie despre ea: „Messalina trăia în desfrâu și le silea și pe celelalte femei să se prostitueze. Pe unele le obliga să se supună la actul sexual chiar în palat, în prezența și sub ochii bărbaților lor. Pe acestea, care acceptau așa ceva, le iubea și le favoriza(iar pe bărbații lor) îi atrăgea de partea ei prin tot felul de cinstiri și funcții înalte. Alte familii, în schimb, care nu se înjoseau cu asemenea murdării, erau ținta urii ei, dacă nu și victime.Toate aceste ticăloșii, care erau așa cum erau, ba încă și fățișe, au rămas multă vreme necunoscute lui Claudius. Messalina îi aducea mereu în pat sclave tinere, iar pe cei ce eventual ar fi putut să-I dezvăluie împăratului purtarea ei infamă îi îndepărta de la mărturisiri fie copleșindu-I cu binefaceri, fie răzbunîndu-se în mod crud."[493]

Desfrâul împărătesei, care atinsese proporții patologice, va fi denunțat împăratului în anul 48 p. Chr., de liberții palatului, îngrijorați de îndrăzneala ei, din ce în ce mai mare și mai fățișă. Tacitus descrie detaliat (*Annales*, XI, 12 și 26–38) prăbușirea Messalinei, datorată ultimei ei pasiuni, „vecină cu nebunia": se îndrăgostise de tânărul patrician Caius Silius, cu care plănuia să se căsătorească, și să-l declare împărat, în locul lui Claudius. Profitând de plecarea împăratului la Ostia, Messalina se căsătorește în palat cu Silius, invocând dreptul unilateral de repudiere, acordat de legile vremii. Libertul Narcissus, îl informează imediat pe Claudius, avertizându-l că, de nu ia măsuri, cei doi îl vor izgoni de pe tronul Romei. În acest timp împărăteasa pusese la cale în palat o petrecere, închipuind

[493] Dio Cassius, *op. cit.*, LX, 18, trad. de Adelina Piatkowski, în vol. Cassius Dio, *Istoria romană*, III, Cluj, 1985, p. 160.

culesul viilor (*simulacrum vindemiae*): „teascurile storceau struguri, mustul șiroia, femei încinse cu piei de animale săltau în dans, întocmai ca niște bacante cuprinse de delir, iar Messalina, cu părul despletit, agita thyrsul alături de Silius, care purta cununa de iederă, încălțat cu coturni, mișcându-și cu grație capul, în timp ce în jur răsunau glumele nerușinate ale unui cor"[494]. Întors grabnic la Roma, Claudius, secundat de neînduplecatul Narcissus, a ordonat executarea celor vinovați și a anturajului lor. Senatul, spune Tacit, l-a ajutat pe împărat să o uite pe adulterină, decretând ca „numele și chipurile ei să fie îndepărtate de peste tot" În pofida acestei măsuri, numele Messalinei s-a păstrat în literatură, iar amintirea ei a fost deseori invocată ca cel mai nefast exemplu al imoralității unei societăți, care i-a tolerat și încurajat pornirile vicioase.

Au existat și soții pe care, mențiunile literare nu ne îngăduie să le includem ferm în categoria virtuoaselor sau a vicioaselor, caracterul lor fiind reprezentativ pentru cel de-al treilea tip etic identificat de Aristotel (*Poetica*, 2), cel obișnuit, amestec confuz de virtute și viciu. Un asemenea exemplar uman pare să fi fost *Terentia*, prima soție a lui Cicero. După afirmațiile lui Plutarh (*Cicero*, 8) Terența aparținea unei familii bogate și îi adusese drept zestre lui Cicero, bani, case la Roma și o pădure lângă Tusculum. Pentru un tânăr aflat la începutul carierei, cum era Cicero la cei aproape 30 de ani pe care-i avea când s-a însurat, Terența reprezenta neîndoielnic o partidă. Plutarh îi contestă Terenției calitățile de gospodină chibzuită și ordonată, insistând asupra interesului ei pentru problemele exterioare căminului și a influenței pe care a avut-o asupra deciziilor politice ale lui Cicero. Acesta a lăsat-o multă vreme stăpână deplină în casă, mulțumit să-i transfere responsabilitățile domestice, care pe el îl plictiseau. Relațiile lui Cicero cu Terența pot fi deduse, parțial, din corespondența sa. În unele scrisori din volumul *Ad familiares* (Către cei apropiați), mai ales în cele trimise Terenției din exil (58–57 a Chr.), Cicero o asigură de dragostea sa sinceră și se învinovățește pentru suferințele pe care i le pricinuise: „Nefericitul de mine! Tu, o femeie atât de cinstită, gingașă și devotată, să înduri atâtea din

---

494 Tacit, *op. cit.*, XI, 31, tr. n.

pricina mea !“ (XIV, 1); „Fii încredințată că nu am nimic mai scump decât tine“ (XIV, 3); „Lumina ochilor mei, aș vrea să te revăd și să mor în brațele tale“ (XIV, 4). Calitățile pe care Cicero, aflat în exil, i le atribuie în scrisori Terenției, rămasă acasă spre a veghea asupra copiilor și a contribui, prin orice mijloace, la rechemarea lui în patrie sunt: „virtute, loialitate, tărie de caracter, omenie“ (*virtus*, *probitas*, *fortitudo*, *humanitas* – XIV, 1). Cicero se arată îngrijorat de intenția Terenției de a vinde o parte din proprietățile din zestrea ei pentru a putea susține financiar demersurile pe lângă prietenii, care l-ar fi putut ajuta în privința suspendării exilului; sceptic, el încearcă să o convingă că nu banii ei vor reuși să-i determine pe „prietenii“ de la Roma să-și facă datoria. Câteva luni mai târziu, reîntors la Roma, prin grija lui Pompei, într-o scrisoare către prietenul său Atticus (*Ad Atticum*, IV, 1), Cicero face aluzie la „unele probleme casnice“, pe care nu le poate discuta în scris. Aceleași probleme, prea delicate pentru a fi destăinuite într-o scrisoare, sunt menționate fugar și la sfârșitul epistulei imediat următoare către același Atticus (IV, 2); faptul că e vorba de unele neînțelegeri dintre el și Terenția, devine evident din mențiunea finală: „sunt iubit de fratele și de fiica mea“ Terenția încetase, să mai fie în ochii lui „prea credincioasa și prea buna soție“ (*fidissima atque optima uxor*), așa cum i se adresa în scrisorile din exil. Corespondența către ea, întreruptă vreme de șase ani, va fi reluată când Cicero se afla în Cilicia, în calitate de guvernator. Și în aceste scrisori Terenția este nevasta „prea gingașă și prea dorită“ (*suavissima atque optatissima*), dar aceste epitete par a fi pur convenționale. După înfrângerea lui Pompei la Pharsalos, Cicero, ca fost partizan pompeian, ezită o vreme să se întoarcă la Roma, așteptând grațierea din partea lui Caesar. Scrisorile lui către Terenția sunt bilete fugitive, în care singurul gest de tandrețe este grija cu care se interesează de sănătatea ei, nu întotdeauna bună, chiar dacă a trăit peste o sută de ani. Câteva luni mai târziu (47 a. Chr.), Cicero va divorța de Terenția, după mai bine de treizeci de ani de conviețuire. El a fost o vreme discret în privința motivelor acestui divorț, informându-l laconic în scrisori pe Atticus despre „necazurile casnice“, pe care le avea încă de la întoarcerea sa din exil. Există bănuiala că Terenția era geloasă pe afecțiunea arătată de Cicero fiicei lor Tullia, dar acesta

nu putea fi un motiv plauzibil de divorț. Adevăratul motiv nu va întârzia însuși Cicero să-l invoce, ca fiind risipa și sustragerile ilicite din bunurile comune, acuzând-o deschis pe Terenția că l-ar fi ruinat în beneficiul ei. Întors la Roma după Pharsalos, Cicero se plângea în scris unui prieten: „Am găsit treburile gospodăriei într-o stare tot atât de proastă ca și cea a republicii." (*Ad familiares*, IV, 14). Se pare că Terenția a încercat să-l implice pe Cicero în tranzacții financiare nu prea oneste și Atticus, prietenul lui, l-a avertizat deseori asupra acestor riscuri.

Terenția avea o fire aprigă și nu se împăca cu apropiații și cu rudele soțului ei (mai ales cu Quintus). A fost se pare insensibilă la gloria literară a lui Cicero, care nu o menționează vreodată ca părtașă a gândurilor și convingerilor lui, așa cum îl menționează pe fratele său Quintus și pe fiica sa Tullia. După despărțirea de Cicero, Terenția se va căsători de două ori (o dată cu istoricul Sallustius); Cicero, la rândul său, s-a recăsătorit cu foarte tânăra sa pupilă Publilia, de care va divorța foarte repede, regretând imprudența unui asemenea mariaj. În legătură cu aceste detalii ale vieții conjugale a lui Cicero, există, alături de mărturiile sale epistolare, și alte surse informative, unele chiar defăimătoare. Dio Cassius (*Istoria romană*, XLVI, 18) îi atribuie lui Cicero pasiuni extraconjugale, între care și aceea pentru *Caerellia*, o femeie cu mult mai în vârstă decât el, o intelectuală distinsă, preocupată de filosofie și totodată o femeie influentă, pe care el se mândrea să o considere o prietenă de suflet (*Ad familiares*, XIII, 72). Corespondența dintre el și Caerellia, din păcate pierdută, a fost se pare pentru Cicero o sursă de desfătare spirituală, conținând chiar și sfaturi de împăcare cu soția sa, venite din partea Caerelliei (cf. *Ad Atticum*, XIV, 19). Despre căsătoria lui cu Publilia, imediat după divorțul de Terenția, de care Dio Cassius face de asemenea mare caz, libertul Tiro, secretarul lui Cicero, afirmă că a fost o căsătorie din interes, impusă de marile datorii, pe care i le-a lăsat Terenția, care urmau a fi plătite cu averea Publiliei, gestionată de Cicero în calitate de tutore. Căsnicia cu Publilia, deși de scurtă durată, nu a fost lipsită de neplăceri: tânăra sa soție, neînțelegându-se cu fiica ei vitregă, Tullia, nu se va sfii, la moartea acesteia să-și ascundă bucuria, ceea ce îl va determina pe Cicero să o repudieze și să nu o mai primească

în casă, cu toate insistențele ei. Lecuit de însurătoare și dedicat scrierilor filosofice, atunci când prietenul său Hirtius i-a propus să o ia de soție pe sora sa, el s-a scuzat sub pretext că nu se poate ocupa de două femei: soția și filosofia. „Înțelept răspuns", comentează amuzat Gaston Boissier, „dar n-ar fi stricat să-l dea puțin mai devreme."[495]

[495] G. Boissier, *Cicero și prietenii săi*, București, Ed. Univers, 1977, p. 98.

Cap. VI ▪ Femeia în sentențele latine

in literatura latină antică și medievală ne-au parvenit unele idei moralizatoare (*sententiae*), semnificative pentru consecvența cu care societatea a judecat femeia în virtutea unui etalon etic convențional, mai permisiv sau mai ferm, în funcție de epocă. În pofida umanismului propovăduit de filosofia antică și de religia creștină, se poate observa o obstinată neîncredere în firea femeii, exprimată în avertismente sentențioase, destinate a-i feri pe bărbați de acel „dulce rău" (*dulce malum*), cum a fost considerată femeia, printr-un fel de consens masculin, *sub specie aeternitatis*. Multe dintre aceste sentențe, îndelung vehiculate, și-au pierdut autorul și au intrat în fondul paremiologic (gr. *paroimia*, lat. *proverbium*) popular, perpetuându-se prin veacuri, în variante mai mult sau mai puțin fidele originalului. Ele ne pot ajuta să reconstituim un cod etic aproape complet, din care desprindem virtuțile feminine recomandate viguros și elogiate cu sinceritate sau ipocrizie precum și viciile atribuite femeii, repudiate cu falsă sau autentică indignare.

Trebuie amintit aici faptul că, la unii autori antici, preocupările moralizatoare s-au finalizat prin alcătuirea unor culegeri de sentențe. Cato cel Bătrân (sec. III–II a. Chr.) a fost și autorul unui îndreptar etic, dedicat fiului său, scris în distih elegiac (*Disticha Catonis*), în intenția mărturisită în prolog: „Când am observat cât de mulți oameni rătăcesc grav pe drumul moravurilor, am găsit de cuviință să le vin în ajutor și să mă îngrijesc de renumele lor, mai ales pentru ca ei să trăiască în glorie și să aibă parte de cinstire[496]" (*Cum*

---

[496] Apud *Minor latin poets*, vol. II, Harvard University Press, 1982, p. 592, tr. n.

animadverterem quam plurimos homines graviter errare in via morum, succurendum et consulendum eorum opinione fore existimavi, maxime ut gloriose viverent et honorem contingerent). Distihurile catonice s-au bucurat de o amplă circulație și popularitate în posteritate, au fost emendate și comentate, așa cum o dovedește și publicarea lor de către Erasmus din Rotterdam (sec. XVI), într-o formă emendată și corectată, în limba latină, sub titlul *Libellus elegantissimus qui inscribitur Cato, De praeceptis vitae communis, Erasmo Roterodamo castigatore et interprete*[497] Reproducem un exemplu de comentare de către umanistul olandez a unui distih catonic despre problemele conjugale; distihul lui Cato sună astfel: *Cum coniux tibi sit nec res et fama laboret, / Vitandum ducas inimicum nomen amici* (Când ai o soție și nu ai avere și reputația suferă, ia seama să te ferești de un dușman cu nume de prieten – tr. n.); iată comentariul lui Erasmus: „Dacă, sărac fiind, ai avea o soție care are o reputație proastă, adică una despre care oamenii vorbesc de rău, să iei seama, adică să te gândești, că trebuie să te ferești de un prieten doar cu numele, ca de un dușman al reputației tale, căci vei da impresia că-ți prostituezi soția; sub această aparență și sub acest nume, cei bogați pun mâna pe soțiile celor săraci. Cam așa interpretează Planudes, deși e posibil să existe și o altă interpretare, și anume: Dacă ai o soție foarte frumoasă și cu o reputație bună, nu căuta prietenia celor puternici, ca să nu pricinuiești soției și ție vreo rușine – tr. n.).

În aceeași intenție moralizatoare, Publilius Syrus (sec. I a. Chr.) a alcătuit o culegere (*Sententiae*) cuprinzând 857 de maxime morale, ordonate alfabetic, care va deveni și ea una dintre cărțile de mare circulație în epoca medievală[498].

În cele ce urmează, vom reproduce în ordine alfabetică, în traducerea noastră, o seamă de expresii, sentențe, reflecții extrase atât din literatura latină antică, cât și din fondul paremiologic

---

[497] Vezi și traducerea română a acestui volum, în ediția bilingvă Cato, *Distihuri morale, corectate și comentate de Erasmus din Rotterdam*, studiu introductiv, traducere și note de Traian Diaconescu, București, Ed. Saeculum vizual, 2008.

[498] Vezi și traducerea română a acestei culegeri, în ediția bilingvă Publilius Syrus, *Sententiae/ Maxime*, București, Ed. Saeculum I.O., 2003, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Traian Diaconescu.

medieval, în măsură a releva, în diacronie, optica societății asupra componentei ei feminine. Vom încerca, la sfârșitul acestui parcurs sentențios, să alcătuim un posibil inventar al virtuților și viciilor vizate, ca un corolar al observațiilor din paginile anterioare.

– *Adam, Samsonem, regem David et Solomonem/ Femina decepit: ideo cave! vel poenitebit* (sentință medievală): Pe Adam, pe Samson, pe regele David și pe Solomon i-a amăgit femeia: de aceea ferește-te, altfel te vei căi!

– *A medico indocto, a cibo bis cocto/ A mala muliere libera nos Domine* (mediev.): De medicul nepriceput, de mâncarea de două ori fiartă, de femeia rea, scapă-ne, Doamne!

– *A muliere cave, quamquam sit religiosa/ Quanto plus simplex, tanto plus luxuriosa* (mediev.): Ferește-te de femeie, chiar de-i cucernică/ Cu cât e mai modestă, cu atât e mai nemernică.

– *A muliere cave, ne dicas flebile: A, vae!/ Defraudat gentes, iuvenes, senes et sapientes* (mediev.): Ferește-te de femeie, ca să nu spui plângând: Vai mie!/ Ea îi înșeală pe oameni, tineri, bătrâni, înțelepți.

– *Aut amat aut odit mulier, nihil est tertium* (Publilius Syrus): Femeia ori iubește, ori urăște, a treia posibilitate nu există.

– *Aperte mala cum est mulier, tum demum est bona* (Publilius Syrus): Când o femeie este rea pe față, atunci ea este, de fapt, bună.

– *Animo virum pudicae, non oculo eligunt* (Publilius Syrus): Femeile cuminți aleg bărbatul cu sufletul, nu cu privirea.

– *Balnea, vina, Venus conservant corpora nostra/ Corrumpunt eadem balnea, vina, Venus* (mediev.): Băile, vinurile, dragostea ne călesc trupurile/ și tot băile, vinurile, dragostea ni le moleșesc.

– *Bestia crudelis est cor pravae mulieres* (mediev.): Inima femeii stricate e o fiară crudă.

– *Camisam longam, mentem fert femina curtam* (mediev.): Femeia poartă o cămașă lungă, dar o minte scurtă.

– *Collige, virgo, rosas, dum flos novus et nova pubes/ Et memor esto aevum sic propere tuum* (Ausonius, *Idilae*, 14, v. 19–20): Culege fecioară trandafirii, cât floarea le e proaspătă, cum proaspătă ți-e tinerețea/ Și ia aminte că tot atât de trecătoare este și viața ta!

– *Crescunt sermones, ubi conveniunt mulieres* (mediev.): Când se adună femeile, se înmulțesc bârfele.

– *Coniugis irati noli tu verba timere;/ nam lacrimis struit insidias, cum femina plorat* (Cato cel Bătrân): Să nu te temi de vorbele unei soții mâniate, căci, atunci când o femeie plânge, prin lacrimi îți întinde curse.

– *Cum coniux tibi sit nec res et fama laboret/ vitandum ducas inimicum nomen amici* (Cato cel Bătrân): Când ai o soție și nu ai avere și reputația suferă / consideră că trebuie să te ferești de dușmanul cu nume de prieten.

– *Crede ratem ventis, animum ne crede puellis;/ namque est feminea tutior unda fide./ Femina nulla bona est, vel, si bona contigit una/ nescio quo fato, est res mala facta bona* (Pentadius): Încredințează-ți barca vânturilor, dar nu-ți încredința sufletul fetelor/ Căci unda-i mai sigură decât credința unei femei./ Nu există femeie bună, sau, de s-o întâmpla să existe vreuna,/ Nu știu prin ce întâmplare, un lucru rău a devenit bun.

– *Didicere flere feminae in mendacium* (Publilius Syrus): Femeile au învățat să plângă pentru a minți.

– *Dum femina plorat, decipere laborat* (mediev.): Femeia când plânge, se străduiește să te înșele.

– *Dux femina facti* (Vergilius, *Aeneis*, I, v. 364): O femeie este conducătoarea unei acțiuni (cu referire la Didona, destoinica regină a Cartaginei)

– *Est fellis plenum mulieris dulce venenum* (mediev.): Dulcea otravă a femeii este plină de fiere.

– *Est aurum pulchrum, sed femina pulchrior auro* (mediev.): Este aurul frumos, dar femeia-i mai frumoasă ca aurul.

– *Est impossibile quod femina sit sine bile* (mediev.): E imposibil ca femeia să fie lipsită de fiere (= de răutate)

– *Femina cum tacet, bona est* (mediev.): Femeia e bună când tace.

– *Femina causa fuit, cur homo ruit a paradiso* (mediev.): Femeia a fost cauza pentru care bărbatul s-a prăvălit din paradis.

– *Femina id tantum tacere potest, quoad nescit* (mediev.): Femeia poate păstra tăcerea asupra unui lucru, doar câtă vreme nu-l cunoaște.

– *Feminae naturam regere desperare est otium* (Publilius Syrus): A stăpâni firea unei femei, înseamnă a pierde speranța unei vieți tihnite.

– *Femina quae non est fallax, haec femina non est* (mediev.): Femeia care nu-i înșelătoare, nu-i femeie.

– *Femina culta nimis, femina casta minus* (mediev.): Femeia cu cât e mai îngrijită, cu atât e mai puțin cinstită.

– *Femina damnavit quidquid Deus ipse creavit* (mediev.): Femeia a dus la pierzanie ceea ce Dumnezeu însuși a creat.

– *Femina de specie plus gaudet quam probitate* (mediev.): Femeia se bucură mai mult de frumusețea, decât de cinstea ei.

– *Femina dulce malum, rosa foetens, dulce venenum* (mediev.): Femeia e un rău plăcut, un trandafir rău mirositor, o dulce otravă.

– *Femina flos florum, quia praevalet omne decorum* (mediev.): Femeia e floare între flori, căci e mai presus de orice frumusețe.

– *Femina plena dolis; sapiens, huic credere nolis* (mediev.): Femeia-i plină de vicleșuguri; înțeleptule, nu te încrede în ea!

– *Feminis lugere honestum est; viris meminisse* (Tacitus, *Germania*, II, 7, 7): Femeilor le stă bine să jelească, bărbaților să-și amintească.

– *Feminarum sexus, si Licentia adsit, saevus, ambitiosus, potestatis avidus* (Tacitus, *Annales*, III, 33, 10): Sexul femeiesc dacă o are de partea sa pe zeița Îngăduință, este crud, plin de ambiții, ahtiat după putere.

– *Formosa virgo, dimidium dotis* (mediev.): O fecioară frumoasă e pe jumătate înzestrată.

– *Homo homini lupus, femina feminae lupior, clericus clerico lupissimus* (mediv.): Bărbatul este lup pentru un alt bărbat, femeia-i mai lup pentru o femeie, călugărul este cel mai lup pentru un alt călugăr.

– *Hostis est uxor invita quae viro nuptum datur* (Plaut, *Stichus*, v. 140): Soția măritată fără voia ei e un dușman pentru bărbat.

– *In mundo tria sunt, quae sunt dignissima laude:/ uxor casta, bonus socius, fidelis amicus* (mediev.): Trei sunt pe lume lucrurile cu adevărat vrednice de laudă: o soție cinstită, un tovarăș bun, un prieten credincios.

– *Instabilis velut unda maris est mens mulieris* (mediev.): Schimbătoare, precum valul mării este mintea femeii.

– *In venere semper certant dolor et gaudium* (mediev.): În dragoste mereu se gâlcevesc durerea și bucuria.

– *Ista virum bina dant laetum: femina, vina* (mediev.): Aceste două lucruri îl fac fericit pe un bărbat: femeia și vinul.

– *Lite fatigatur, mulieri qui sociatur* (mediev.): Se istovește în gâlceavă cel ce se-nsoțește cu femeia.

– *Malo in consilio feminae vincunt viros* (Publilius Syrus): Femeile îi întrec pe bărbați în alcătuirea unui plan diabolic.

– *Malum necessarium* (Caecilius, *Plocium*, v. 165): [Femeia] e un rău necesar.

– *Mater venalis facit ut sit filia talis;/ Nam sequitur leviter filia matris iter* (mediev.): O mamă coruptă face ca și fiica ei să fie aidoma, căci o fiică urmează lesne calea mamei sale.

– *Mentum non mentem, femina pulchra colit* (mediev.): O femeie frumoasă se îngrijește de bărbie, nu de spirit.

– *Meretrix sub vestimentis gestat retia* (mediev.): Curtezana poartă sub veșminte mreje.

– *Meretrix est instrumentum contumeliae* (Publilius Syrus): Curtezana este unealta dezonoarei.

– *Mille viri vere perierunt pro muliere* (mediev.): Mii de bărbați s-au prăpădit într-adevăr pentru o femeie.

– *Muliebris lacrima condimentum est malitiae* (Publilius Syrus): Lacrima femeii e condimentul răutății.

– *Mulier recte olet, ubi nihil olet* (Plautus, *Mostellaria*, v. 113): Femeia miroase bine când nu miroase a nimic.

– *Mulier formosa ius est ut sit viciosa* (mediev.): E o lege ca femeia frumoasă să fie vicioasă.

– *Mulier, id est mollis ver* (mediev.): Femeie, adică o gingașă primăvară (joc de cuvinte etimologic).

– *Mulier intra pectus omnis celat virus pestilens;/ dulce de labris loquuntur, corde vivunt noxio* (Annaeus Florus): Orice femeie ascunde în piept o otravă mortală;/ ele vorbesc cu dulceață pe buze, dar trăiesc cu o inimă dușmănoasă.

– *Mulieri ne credas, ne mortuae quidem* (mediev.): Să nu te încrezi în femeie, nici chiar când e moartă.

– *Mulier, pulchra foris, intus est plena doloris* (mediev.): Femeia, frumoasă pe dinafară, pe dinăuntru e plină de pricini de suferință.

– *Mulier raro bona, sed quae bona digna corona* (mediev.): Femeia rareori e bună, dar cea care-i bună e demnă de-o cunună.

– *Mulier semper nova quaerit* (mediev.): Femeia caută mereu lucruri noi (e mereu dornică de noutate).

– *Mulier profecto natast ex ipsa Mora/ Hoc adeo fieri credo consuetudine* (Plaut, *Miles gloriosus*, v. 1292, 1295): Nu încape îndoială, femeia s-a născut din zăbavă/ Cred că la ele, faptul de a întârzia a devenit un obicei.

– *Mulier cum sola cogitat, male cogitat* (Publilius Syrus): Când femeia gândește singură, gândește rău.

– *Mulier quae multis nubit, multis non placet* (Publilius Syrus): Femeia care se mărită cu mulți bărbați, nu place multora.

– *Multa sunt homines decepti per mulieres* (mediev.): Nenumărați sunt bărbații amăgiți de femei.

– *Multi sunt mulierum vitia; sed hoc e multis maximum est,/ Quom sibi nimis placent minusque addunt operam ut placeant viris* (Plaut, *Poenulus*, v. 1203–1204): Multe sunt defectele femeilor, dar cel mai mare dintre cele multe e faptul că/ atunci când se plac prea mult pe ele însele, își dau mai puțină osteneală să placă bărbaților.

– *Muneribus est, non lacrimis, meretrix misericors* (Publilius Syrus): Cu daruri, nu cu lacrimi, îndupleci o curtezană.

– *Munus, honor, mores, haec alliciunt mulieres* (mediev.): Darul, rangul, purtările, astea le atrag pe femei.

– *Naufragium rerum est mulier male fida marito* (mediev.): E un dezastru al universului femeia necredincioasă soțului.

– *Neque femina, amissa pudicitia, alia abnuerit* (Tacitus, *Annales*, IV, 13): Femeia, după ce și-a pierdut pudoarea, nu-și mai refuză nimic.

– *Neque eques neque pedes profectost quisquam tanta audacia/ Qui aeque faciat confidenter quicquam quam mulier fecit* (Plaut, *Miles gloriosus*, v. 464–465): Nu încape îndoială, nu e ostaș, pedestraș sau călăreț, care să aibă atâta îndrăzneală, atâta încredere în sine ca femeia.

– *Non amor, immo dolor est mulieres amor* (mediev.): Nu iubire, ci durere în lege este dragostea femeii.

– *Non coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio* (sentență juridică): Nu împreunarea, ci dragostea dintre soți stă la baza căsătoriei.

– *Novi ingenium mulierum:/ Nolunt ubi velis, ubi nolis cupiunt ultro* (Terentius, *Eunuchus*, v. 81): Cunosc eu bine firea femeilor: când tu vrei ceva, ele nu vor, când nu vrei tu, atunci ele vor mai abitir.

– *Obsequium nuptae cito fit odium paellicis* (Publilius Syrus): Supunerea soției provoacă curând ura ibovnicei.

– *O, quam mortiferum vulnus facit ars mulierum* (mediev.): Vai, ce rană ucigătoare produce iscusința femeilor!

– *Pestis avaritiae fragili viget in muliere* (mediev.): Patima lăcomiei sălășluiește viguroasă în gingașa femeie.

– *Philosophum verum freno trahit ars mulierum* (mediev.): Iscusința femeilor îl duce de căpăstru (îl îmblânzește) și pe un filosof autentic.

– *Plangere post factum mulieribus est satis aptum* (mediev.): A plânge după consumarea faptului e ceva destul de specific femeilor.

– *Propter speciem mulieris multi perierunt* (mediev.): Mulți au pierit de dragul unui chip de femeie.

– *Quid levius vento? Fulmen. Quid fulmine? Fama. Quid fama? Mulier. Quid muliere? Nihil.* (mediev.): Ce-i mai capricios decât vântul? Fulgerul. Dar decât fulgerul? Renumele. Dar decât renumele? Femeia. Și decât femeia? Nimic.

– *Quid peius est muliere, aut audacius?* (Plautus, *Miles gloriosus*, II, 3, v. 36): Ce-i mai rău sau mai nerușinat ca femeia?

– *Sed dux malorum et scelerum artifex [est femina]* (Seneca, *Hippolitus*, v. 559): Dar femeia-i capul răutăților și artizana nelegiuirilor.

– *Sermo parcus ornat mulieres* (mediev.): Vorbirea puțină le împodobește pe femei.

– *Silentium ornat mulieres* (mediev.): Tăcerea le împodobește pe femei.

– *Si Christum quaeris, fuge colloquium mulieris* (mediev.): Dacă-l cauți pe Christos, ferește-te să intri-n vorbă cu o femeie.

– *Sit non doctissima coniux* (Martialis, *Epigramata, II, 90, 7*): Soția să nu fie prea învățată.

– *Subruit domos et urbes feminae aemulatio* (mediev.): Rivalitatea dintre femei a năruit case și orașe.

– *Tacita bonast mulier semper quam loquens* (Plautus, *Rudens*, IV, 4, v. 70): O femeie-i totdeauna bună când tace, nu când vorbește.

– *Ulcus tangere* (Terentius, *Phormia*, IV, 4, v. 9): A atinge un punct sensibil (a vorbi de fidelitatea unei femei).

– *Uxorium regnum sentit* (mediev.): Îndură stăpânirea soției (stă sub papucul nevestei).

– *Uxorem duxi, sed centum postea luxi* (mediev.): Mi-am luat soție, dar apoi am plâns însutit.

– *Uxorem duxi, libertatem vendidi* (mediev.): Mi-am luat soție, mi-am pierdut libertatea.

– *Uxor bona, optima possesio* (mediev.): O soție bună e cea mai bună avuție.

– *Uxor formosa et vinum sunt dulcia venena* (mediev.): Soția frumoasă și vinul sunt dulci otrăvuri.

– *Uxori vir est magister, et non uxor contra viro* (mediev.): Soțul este îndrumătorul soției și nu, dimpotrivă, soția soțului.

– *Uxor quae pudica servit, impudico viro imperat* (mediev.): Soția care se supune cu sfiiciune, domină chiar și un bărbat lipsit de rușine.

– *Varium et mutabile semper femina* (Vergilius, *Aeneis*, IV, v. 569): Femeia e ceva mereu nestatornic și schimbător.

– *Viri culpa, si femina modum excedat* (Tacitus, *Annales*, III, 34, 18): E vina bărbatului dacă femeia întrece măsura.

– *Virtutis est capax vir, est et femina* (mediev.): De virtute este în stare bărbatul, dar e și femeia.

– *Virtutis penu est generosa mulier* (mediev.): Prin agoniseala de virtute este nobilă o femeie.

– *Vis ab uxore aestimari? Maximi ipsam item aestimes!* (mediev.): Vrei să fii prețuit de soție? Ține-o și tu la mare preț!

La capătul acestui itinerar sentențios, suntem în măsură să constatăm că gândirea umană de expresie latină, antică și medievală, a fost dominată, în ce privește femeia, de antinomia fundamentală între bine și rău, în care rezidă în ultimă instanță însăși alcătuirea

firii. Ca fărâmă a universului, femeia, în concepția antică și general umană, întrunește în datul firii ei virtuți și vicii, reale sau ipotetice, definitive sau corijibile, fapt care îndreptățește atât constatările generalizatoare cât și admonestările cu valoare preventivă sau corectivă de mai sus.

Un posibil inventar al virtuților și viciilor feminine, extrase din sentențele citate, ar arăta astfel:

Virtutes: pudicitia (cinstea, pudoarea, sfiala), *silentium* (tăcerea, ascultarea), *generositas* (noblețea).

Vitia: pravitas (strâmbătatea caracterului), *fallacitas* (perversitatea), *saevitas* (cruzimea), *instabilitas* (nestatornicia), *avaritia* (lăcomia), *audacia* (îndrăzneala, nerușinarea), *luxuries* (desfrânarea), *aemulatio* (rivalitatea, gelozia), *aviditas potestatis* (lăcomia de putere), *ambitio* (ambiția), *cultus* (găteala), mora (zăbava), *malitia* (răutatea).

După cum se vede, putem spune, parafrazându-l pe Tacit, că „virtuțile sunt copleșite de insolența viciilor“ Dintre apelativele „tandre“ cu care este dezmierdată femeia de gândul concesiv al bărbatului, citățm: *dulce malum* (dulce rău), *dulce venenum* (dulce otravă), *flos florum* (floare între flori), *rosa foetens* (trandafir urât mirositor), *malum necessarium* (rău necesar).

Pentru a atenua întrucâtva asperitățile acestui parcurs sentențios am dori, la sfârșitul acestei incursiuni, sperăm nu prea indiscrete în viața femeii din Roma antică, să facem, în maniera discursului antic, o scurtă *peroratio* (pledoarie finală).

Sperăm să fi rezultat din aceste pagini că nu a fost în intenția noastră să idealizăm femeia romană, dar nici să-i minimalizăm aportul la evoluția societății din care a făcut parte, deși aceasta a cantonat-o sever în spațiul domestic. De aceea ne vom îngădui să adresăm lectorului următoarea exhortație: „Să-i admirăm acestei femei demnitatea și cinstea, curajul și devotamentul, și să-i iertăm capriciile, trăirile uneori prea pătimașe, ambiția de a se afirma! Să facem acest lucru, cu acea caldă și complice înțelegere pentru tot ce-i

omenesc, la care ne îndreptățește o frumoasă cugetare latină": *Quam brevis est risus, quam longa est lacrima mundi!* (Cât de vremelnic e râsul, cât de durabilă e lacrima lumii!).

La fel ca semenele ei din alte colțuri ale lumii sau din alte vremi, femeia romană a râs sau a plâns, după cum i-a fost destinul. A cunoscut bucuriile împlinirii conjugale și materne, dar și frustrările unei condiții juridice inferioare precum și vitregiile unor timpuri neprielnice, s-a supus ori s-a impus, și, în toate aceste ipostaze, ea a exercitat asupra congenerilor săi și continuă să exercite asupra noastră acea misterioasă fascinație a *eternului feminin.*

Addenda ▪ **Periodizarea istoriei Romei**

Pentru a facilita lectorului raportarea datelor din textura cărții la istoria Romei, am socotit utilă o succintă prezentare diacronică a istoriei romane, urmărită de-a lungul a trei mari epoci:

1. *Epoca regalității*, cuprinsă între 753 a. Chr., data oficială a întemeierii Romei și anul 509 a. Chr., data tradițională a alungării ultimului rege și a instaurării republicii. Este epoca când are loc contopirea treptată a elementelor etnice din cele trei triburi originare, latin, sabin și etrusc, cu elemente plebee alogene, într-o mare comunitate etnică, desemnată prin sintagma *populus Romanus*, condusă de un rege (*rex*), un senat (*senatus*) format din căpeteniile ginților (*gentes*) și ale marilor familii (*familiae*) și de adunările poporului (*comitia*), care reuneau membrii cu drepturi depline ai ginților. Societatea romană cunoștea atunci două mari clase: patricieni (*patricii*), membrii triburilor, ginților și familiilor aristocrate și plebeii (*plebs*), din care făceau parte elementele etnice provenite din alte părți ale Italiei și din populațiile din vecinătatea Romei, asimilate prin cucerire. Pe lângă acestea exista o pătură de oameni liberi, aservită familiilor patriciene, clienții (*clientes*), precum și sclavii (*servi*), încă în număr redus, proveniți mai ales din cuceriri sau din datornicii insolvabili, transformați în sclavi. În plan economic, îndeletnicirile principale ale locuitorilor erau păstoritul și agricultura, aceasta din urmă practicată atât pe proprietatea obștii (*ager publicus*) cât și pe mici domenii private (*agri privati*).

2. *Epoca republicană* (509–27 a. Chr., anul când Octavian Augustus devine unicul conducător în stat, *princeps*), se împarte în trei mari perioade:

a) *perioada republicii aristocratice* (509–300 a. Chr., data la care *Lex Ogulnia* consfințește egalitatea religioasă între patricieni și plebei), caracterizată printr-o îndelungată luptă între patricieni și plebei, în urma căreia plebeii vor obține drepturi egale cu patricienii. În această perioadă statul roman este condus prin exercitarea unor magistraturi ordinare (consulat, pretură, edilitate, cvestură, censură) și extraordinare (dictatură), deținute de patricieni și plebei (aceștia din urmă deținând și magistratura de tribun al plebei), precum și de către senat și adunările poporului. Din contopirea patricienilor și plebeilor bogați se formează o nouă clasă conducătoare, nobilimea (*nobilitas*). În plan economic prevalează agricultura, practicată pe marile proprietăți funciare ale nobililor, acaparate de ei în detrimentul domeniului public. Se vor dezvolta și meșteșugul, comerțul, schimbul de mărfuri (care duce la apariția monedei), având drept consecință și accentuarea diferențierilor sociale. Pe plan extern, Roma își continuă politica expansionistă în Italia, începută în epoca precedentă.

b) *perioada republicii democratice* (300–133 a. Chr., anul morții violente a lui Tiberius Gracchus), se caracterizează în plan extern prin desăvârșirea cuceririi Italiei și războaiele duse în afara Italiei, împotriva Cartaginei (războaiele punice sec. II–III a. Chr.), în Orient, împotriva statelor elinistice Macedonia și Siria, și împotriva unor populații din nordul și vestul Italiei. Roma devine cea mai mare putere militară din bazinul Mării Mediterane, numită de romani *Mare Nostrum* (Marea Noastră) și se îmbogățește rapid de pe urma cuceririlor, care-i aduc un mare număr de prăzi de război și sclavi. Producția internă se va baza pe munca sclavilor, folosiți deopotrivă în agricultură, pe marile latifundii, și în celelalte domenii ale economiei. Țăranii, deposedați de pământuri în folosul veteranilor de război împroprietăriți, vor îngroșa rândurile plebei urbane, redusă la o viață parazitară. Alături de nobilime, care forma tagma senatorială, apare tagma ecvestră (a cavalerilor), care devine cu timpul o adevărată aristocrație financiară, iar privilegiile economice îi vor atrage curând acesteia și însemnate prerogative politice. Apar conflicte sociale, care duc la mișcările revendicative ale plebei, inițiate de frații Caius și Tiberius Gracchus.

c) *perioada războaielor civile* (133–27 a. Chr.) exacerbează contradicțiile existente până atunci latent în societatea romană: dintre sclavi și cetățenii liberi, dintre plebe și clasele dominante, dintre pătura senatorială și cea ecvestră, dintre romani și aliații lor italici. Ele se vor manifesta sub forma unor răscoale ale sclavilor (cum a fost cea condusă de Spartacus), a unor mișcări populare, cum a fost cea inițiată de frații Gracchi, prin rivalitatea dintre cele două facțiuni politice, optimații și popularii, și prin războaiele civile dintre Marius și Sulla, dintre Caesar și Pompei. Ca o consecință a acestor contradicții interne se vor naște acele alianțe politice ale puternicilor zilei, cunoscute sub numele de triumvirate, în 60 a. Chr.: primul triumvirat format din Caesar, Pompei și Crassus, în 43 a. Chr. al doilea triumvirat format din Octavian, Marcus Antonius și Lepidus. Tânărul Octavian, nepot al lui Caesar și moștenitor al său prin adopție, va instaura o nouă formă de conducere, principatul (*principatus*), păstrând încă aparent instituțiile republicane, dar concentrând în realitate treptat puterea în mâinile sale, în virtutea prerogativelor de conducător al senatului, *princeps*, titlu atribuit și explicat de el cu falsă modestie ca însemnând *primus inter pares* (cel dintâi între egali); în 27 a. Chr. senatul îi va decerna oficial lui Octavian titlul sacral *Augustus*. În plan extern, concomitent cu frământările civile, Roma își extinde stăpânirea asupra unor teritorii din Galia, Egipt, Asia Mică.

3. *Epoca imperială* (27 a. Chr. – 476 p. Chr., data oficială a căderii Imperiului Roman de Apus, sub năvălirea germanicilor heruli conduși de Odoacru), cunoaște și ea două perioade:

a) *perioada principatului sau a imperiului timpuriu* (27 a. Chr. – 284 p. Chr. – începutul domniei lui Dioclețian), este vremea când regimul instituit de Augustus conferă statului o bază socială amplă, dar vechile instituții republicane fie au fost desființate, cum se va întâmpla cu adunările poporului (*comitia*), fie au căpătat alt rol, cum se va întâmpla cu magistraturile tradiționale și mai ales cu senatul roman, devenit un simplu instrument de ratificare a deciziilor imperiale; în paralel ia ființă un complicat aparat birocratic imperial subordonat direct principelui. În plan economic viața urbană cunoaște un real avânt, manifestat în dezvoltarea meșteșugurilor și

a comerțului, ceea ce va duce la estomparea diferențelor economice între diferitele provincii ale imperiului. Această înflorire este relativ efemeră, deoarece din sec II p. Chr. imperiul roman intră într-o lungă criză economică, cu repercusiuni și în plan social și politic. Anii domniei lui Augustus vor rămâne și perioada de aur a civilizației și culturii latine. Este intreprinsă o vastă acțiune de înfrumusețare a orașelor, se construiesc temple, amfiteatre, teatre, terme. Ideologia augustană propovăduiește intens și eficient superioritatea Romei ca centru al lumii (*caput mundi*), conștientă de menirea ei divină și de eternitatea dăinuirii ei (exprimată în sintagma *Roma aeterna*) și încearcă să revigoreze religia și morala tradițională, amenințate de un aflux de practici religioase și deprinderi comportamentale alogene. Autorii latinii ai acestei perioade (Horatius, Vergilius, Titus Livius) se bucură de protecția principelui sau a unor personalități marcante, cum a fost Maecenas, consilierul lui Augustus și se afiliază politicii oficiale, prin exaltarea virtuților strămoșești, a satisfacțiilor unei vieți pașnice (în concordanță cu *Pax Augusta*, întronată de Octavian), contopind mitul, istoria străveche și cea din vremea lor într-o splendidă osmoză artistică.

Un important fenomen economico-social al acestei perioade este apariția colonatului (*colonus* – agricultor), însemnând aservirea țăranilor de către marii proprietari funciari, legarea lor de pământ, exprimată în sintagma *adscriptus glabae* (legat în scris de pământ) care definea situația juridică a colonului. În acest fel sclavajul rural a fost comutat în colonat, relație socială care se va perpetua în secolele următoare până în Evul Mediu.

b) *perioada imperiului târziu sau a dominatului* (284–476 p. Chr.) se caracterizează prin transformarea dictaturii militare, până atunci abil deghizată în aparențe civile, într-o dictatură fățișă, o putere centrală absolută exercitată de împărat, devenit stăpân (*dominus*) al tuturor supușilor săi, indiferent de condiția lor socială.

Domniile lui Dioclețian și Constantin cel Mare vor duce la depășirea crizei economice din sec. II–III p. Chr., dar vor transforma definitiv statul roman într-o monarhie absolută. În acest stat autocrat barierele sociale din secolele anterioare se estompează, societatea împărțindu-se pe criteriul demnităților și privilegiilor deținute în

stat în *honestiores* și *humiliores*. Armata este și ea restructurată pentru a face față administrării unui vast imperiu, soldații fiind grupați în două categorii: *limitanei* (armata de graniță) și *comitatenses* (armata din interior, operativă). În unitățile de graniță, formate din barbarii recrutată de ambele părți ale frontierei (*limes*), abia dacă mai este înțeleasă o comandă în limba latină. În multe provincii, viața urbană se află în declin și ea va ceda treptat primatul deținut până atunci economiei rurale. Și viața spirituală se află într-un anume regres, care va culmina cu abandonarea panteonului tradițional, dintotdeauna tolerant față de zeitățile și cultele populațiilor asimilate, în favoarea unei noi religii, monoteiste, creștinismul, oficializată în sec. IV prin edictul de la Mediolanum (Milano) din 313 p. Chr., după câteva secole de ignorare, dispreț și persecuții.

Statul roman, subminat în interior de mișcări sociale și în exterior de atacurile populațiilor migratoare, se va diviza sub presiunea acestor forțe în 395 p. Chr., la moartea împăratului Teodosius, în două părți: Imperiul roman de Apus, care se va prăbuși în 476 sub invazia triburilor germanice ale herulilor conduși de Odoacru și Împeriul roman de Răsărit, care va dăinui încă zece secole sub numele de Imperiul bizantin. Această descentralizare a puterii politice a Romei (manifestată și prin mutarea succesivă a capitalei în alte orașe) va avea importante repercusiuni și în plan lingvistic, în sensul că norma lingvistică oficială a Romei va pierde teren în favoarea variantelor diatopice, diastratice și diafazice ale limbii vorbite, fenomen premergător și favorizant apariției limbilor neolatine sau romanice.

Bibliografie selectivă

A. Autori latini și greci

Appian, *Istoria Romei. Războaiele civile*, București, Ed. Științifică, 1957 (trad. de N. I. Barbu și colectivul).

Dio Cassius, *Istoria romană*, vol. I–III, București, 1976–1985 (trad. Adelina Piatkowski).

M. Porcius Cato, *Distihuri morale, corectate și comentate de Erasmus din Rotterdam*, ediție bilingvă, București, Ed. Saeculum Vizual, 2008 (trad. Traian Diaconescu)

Marcus Tullius Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, București, Ed. Științifică și enciclopedică, 1983 (trad. Gh. Ceaușescu).

M. Tullius Cicero, *Oeuvres completes*,, Paris, Ed. P. Nisard 1881.

M. Tullius Cicero, *Choix de lettres*, Ed. Hachette, Paris, 1903.

Gaius, *Institutiunile*, București, Ed. Academiei R.S.R., 1982 (trad. A.N. Popescu).

Aulus Gellius, *Nopțile atice*, București, Ed. Academiei R.S.R., 1965 (trad. David Popescu).

Titus Livius, *Ab urbe condita*, București, Ed. Minerva, 1976 (trad. Paul Popescu – Gălășanu).

Ambrosius Macrobius, *Saturnalia*, București, Ed. Academiei R.S.R., 1961 (trad. Gh. Tohăneanu).

Minor latins poets, I, II, Harvard University Press, 1982,

Cornelius Nepos, *De viris illustribus*, Ed. H. Noel, Paris, 1923.

Platon, *Republica* (*sau despre drept)*, în Platon, *Opere*, vol. V, traducere, interpretare, note de Andrei Cornea, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.

Publius Ovidius Naso, *Heroide*, *Amoruri*, *Arta iubirii*, *Remediile iubirii*, *Cosmetice*, București, Ed. Minerva, 1977 (trad. Maria-Valeria Petrescu),

Plutarh, *Vieți paralele*, vol. I–IV, București, Ed. Științifică, 1960 – 1969 (trad. N.I. Barbu).

Procopiu din Caesarea, *Istoria secretă*, București, Ed. Academiei R.S.R., 1972 (trad. H. Mihăescu).

M. Fabius Quintilianus, *Arta oratorică*, București, Ed. Minerva, 1974 (trad. Maria Hetco),

Caius Sallustius Crispus, *De coniuratione Catilinae*, Ed. R. Lallier, Hachette, Paris.

Caius Suetonius Tranquillus, *Doisprezece Cezari*, București, Ed. Științifică, 1958 (trad. D. Popescu – C. V. Georoc).

Publius Cornelius Tacitus, *Annales*, Ed. Hachette, Paris; *Anale*, București, Ed. Științifică, 1964 (trad. A. Marin).

Publilius Syrus, *Sententiael Maxime*, ediție bilingvă, București, Ed. Saeculum I.O., 2003 (trad. Tr. Diaconescu)

*** Virgiliu, Horațiu, Iuvenal, *Pagini alese*, București, Ed. pentru literatura universală, 1969 (trad. Lascăr Sebastian).

*** *Les Latins* (Morceaux choisis des auteurs latins, edite par Ch. Georgin), Ed. Hachette, Paris, 1926.

*** *Antologia poeziei latine*, București, Ed. Albatros, 1973.

*** Persius, Iuvenal, Martial, *Satire și epigrame*, București, Ed. pt. literatură, 1967 (trad. de T. Măinescu și Al. Hodos).

*** *Satirici și epigramiști latini*, București, Ed. pt. literatură universală, 1967 (trad. Petre Stati).

*** *The Oxford Book of Latin Verse*, London, 1968.

B. Autori moderni

N.I. Barbu, *Aspecte din viața romană în scrisorile lui Cicero*, București, Ed. Academiei R.P.R., 1956.

Jean Bayet, *Literatura latină*, București, Ed. Univers, 1972.

Nicoletta Francesca Berrino, *Mulier potens: realtà feminili nel mondo antico*, Galatina, Congedo editore, 2006.

Gaston Boissier, *Cicero și prietenii săi*, București, Ed. Univers, 1977.

A. Bouché – Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, Paris, 1931.

Jerome Carcopino, *Viața cotidiană în Roma la apogeul imperiului*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1970.

Valeriu Ciucă, *Lecții de drept roman*, vol. I–II, Iași, Ed. Polirom, 1999.

Gugliemo Ferrero, *Femeile cezarilor*, Craiova, Ed. Scorilo.

G. Daremberg – E. Saglio, *Dictionaire des antiquites grecques et romaines*, Ed. Hachette, Paris, (sine anno).

Georges Dumézil, *Mariages indo-europeens suivi de Quinze questions romaines*, Bibliotheque historique Payot, Paris, 1988; *Căsătorii indoeuropene urmate de cincisprezece chestiuni romane*, Iași, Ed. Polirom, 2002.

A. Ernout – A. Meillet, *Dictionaire etymologique de la langue latine*, III-éme Ed. Klimcksieck, Paris, 1951.

*** *Enciclopedia civilizației romane* (coord. D. Tudor), București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1982.

Robert Etienne, *Viața cotidiană la Pompei*, București, Ed. Științifică, 1970.

Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, vol. I–II, București, Ed. Meridiane, 1994.

Edouard Cuq, *Manuel des institutions juridiques des Romains*, Librairie Plon et Librairie Générale de Droit et Jurisprudence, Paris, 1928,

Pierre Grimal, *Histoire mondiale de la femme*, vol. I, Paris, (sine anno).

Pierre Grimal, *Civilizația romană*, vol. I–II, București, Ed. Minerva, 1973.

N. Lascu, *Cum trăiau romanii*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1965

I.M. Marinescu, *Figuri din antichitatea clasică*, vol. I–II, Ed. Casa Școalelor, Buc., 1929 – 1930.

Th. Mommsen, *Istoria romană*, vol. I–III, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1987 – 1988.

E. Munteanu – L. Munteanu, *Aeterna Latinitas* (Mică enciclopedie a gîndirii europene în expresie latină), Iași, Ed. Polirom, 1996.

A. Pauly – G. Wisowa, *Real-Encyclopädie der Klassichen Alterum-wissen-schaft*, Stuttgart, Metzler, 1894.

René Pichon, *Histoire de la litterature latine*, Ed. IV-ème, Paris, Ed. Hachette, 1908.

D. Tudor, *Femei vestite din lumea antică*, București, Ed. Științifică, 1972.

N. Zugravu, *Roma, politică și aculturație*, I, Iași, Ed. Corson, 1999.

Cuprins

Introducere.....5
1. Imaginarul feminin în societatea antică – arhetipul mental grec.....5
2. Mentalitatea romană între *mos* și *consuetudo* 11

Cap. I. Numele femeii în lexicul latin.....25

Cap. II. Numele atribuit femeii în etnogeneza romană 33

Cap. III. Statutul juridic al femeii romane.....57
3.1. Scurt istoric al dreptului roman 57
3.2. Statutul juridic al persoanelor 61
3.2.1 Statutul libertății (*status libertatis*) 61
3.2.2. Statutul cetățeniei (*status civitatis*) 66
3.2.3. Statutul familiei (*status familiae*).....69
3.3. Un principiu juridic roman: *Femina semper in tutela*.....74
3.3.1. Puterea părintească (*patria potestas*) 93
3.3.2. Puterea maritală (*manus*).....97
3.3.3. Căsătoria romană (*matrimonium*) 98
3.3.4. Contractul de încredințare (*conventio in manum fiduciae causa*) 130
3.3.5. Alte tipuri de uniuni matrimoniale 131

Cap. IV. Aspecte din viața femeii romane 133
4.1. Civilizația romană între idealul de viață rustic și urban 133
4.2. Viața femeii romane în familie.....140
4.2.1. Rolul femeii în creșterea și educația copiilor.....140

4.2.2. Participarea femeii la cultul domestic
și la ceremoniile familiale 149
4.2.3. Treburile casnice ale femeii romane 169
4.3. Viața femeii romane în societate 177
4.3.1. Participarea femeii la viața politică 177
4.3.2. Participarea femeii la cultul public 189
4.3.3. Meserii publice practicate de femei 202
4.3.4. Viața mondenă a femeii romane 214

Cap. V. Prototipuri feminine în literatura
și iconografia romană 253

Cap. VI. Femeia în sentențele latine 271

Addenda. Periodizarea istoriei Romei 283

Bibliografie selectivă 289

Scanare și prelucrare digitală

de

Anonim

2025